



Veröffentlichungen der
Akademie für die Wissenschaft des Judentums

HERMANN COHENS
JÜDISCHE SCHRIFTEN

Mit einer Einleitung
von
Franz Rosenzweig
herausgegeben von Bruno Strauß

Berlin 1924
C. A. Schwetschke & Sohn / Verlagsbuchhandlung
Gegr. 1729

HERMANN COHENS
JÜDISCHE SCHRIFTEN

Zweiter Band

Zur jüdischen Zeitgeschichte



Berlin 1924
C. A. Schwetschke & Sohn / Verlagsbuchhandlung
Gegr. 1729

Inhalt

Zur Abwehr

Zur neueren Literatur über das Judentum

Jüdische Männer

Anhang

Aus der Frühzeit

Heinrich Heine und das Judentum — Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung — Ein Bekenntnis in der Judenfrage — Zur Verteidigung

Heinrich Heine und das Judentum

Von allen den bedeutenden Geistern, die das Judentum vermöge der aus seinen Grundgedanken hervorwirkenden *Kulturkräfte* gezeugt und gebildet hat, haben die Juden wohl kaum einen einzigen weniger für sich in Anspruch genommen als den großen deutschen Lyriker *Heinrich Heine*. Sollte die durch geschichtliche Gewöhnung auf die späten Nachkommen vererbte Abneigung der alten Juden gegen alles Bekehrungsunwesen die Resignation hervorgerufen haben, einen jeden Glaubens- oder *Gefühls*genossen aufzugeben, der aus jener Gemeinschaft des Fühlens und des Leidens ausgeschieden ist? Einer oberflächlichen Betrachtung könnte dieser Grund ausreichend scheinen; aber er erklärt nicht, weshalb man selbst in gebildeten jüdischen Kreisen nicht weiß, daß *Baruch Spinoza* ein Jude *geblieben* ist. Bedenkt man dagegen, welche ungeheuerlichen Anstrengungen von seiten christlicher Gelehrten gemacht worden sind und zum Teil noch jetzt gemacht werden, ganz ungleichartige Kulturerscheinungen mit denjenigen Ideen in einen ursächlichen Zusammenhang zu bringen, die dem Christentum teils zugrunde liegen, teils untergelegt werden, so begreift man kaum, wie die Juden *nicht* von demselben Parteiinteresse angetrieben werden konnten, auf den fernsten Gebieten die Ihrigen aufzusuchen und als die Kinder ihres Glaubens auf den Schild zu heben. In der Tat sind es allein christliche Literarhistoriker, die Heines Judentum nachspüren, um ihn so desto gründlicher und unrettbarer der Literaturjuden-Hölle überliefern zu können, während von den Juden fast alle, die sich in Büchern oder Journalen über ihn hören ließen, jede religiöse Verbindung mit ihm kühl ablehnen und den „frivolen“ Heine der Staatskirche leichtfertig überlassen, zu der er sich, weil „das Stehlen silberner Löffel nach dem preußischen Strafgesetzbuch verboten sei“ (s. seine

Briefe an Moses Moser), in der Hoffnung, eine Advokatur zu erlangen, nach Beendigung seiner akademischen Studien geflüchtet hat.

Wenn wir nun hier in diesen Blättern den Versuch machen wollen, die inneren Beziehungen aufzuzeigen, die Heine mit dem Judentum verknüpfen, nicht nur mit dessen äußeren Fahnenzeichen in dem zweitausendjährigen Kampfe gegen soziale Bedrückung und religiöse Vergewaltigung, sondern sogar und hauptsächlich mit den tieferen Grundanschauungen des Judentums von Gott und Welt, von Menschen und Menschenschicksal, so verwahren wir uns im voraus dagegen, als bemühten wir uns, in solcher (entschuldbaren) Parteitendenz den zweideutigen Nachweis zustande zu bringen, daß Heinrich Heine, der tatsächlich als Jude geboren und erzogen worden ist und in Berlin später mit den Männern der jüdischen Intelligenz viel und innig verkehrt hat, nicht nur in Bluts-, sondern in ausschließender Geistesverwandtschaft mit den Propheten des alten Bundes stehe, und daß seine philosophischen und religiösen Ansichten in Zusammenhang mit den biblischen und talmudischen Lehren zu bringen seien. Es gibt nämlich eine gewisse Geschichtsbetrachtung, die einen solchen Zusammenhang, wenn er lokal und zeitlich nahe liegt, ohne weiteres voraussetzt. Von diesem Bestreben wissen wir uns frei, und wer den Betrachtungen zu folgen Lust hat, die wir, beständig gedeckt von den eigenen Heineschen Worten, die in ihrer gedanklichen Verbindung und wissenschaftlichen Stimmung herangezogen werden sollen, in dieser Zeitschrift anstellen wollen, wird sich durchaus überzeugen, daß wir eine solche teils ausschließliche, teils beständige Abhängigkeit des Heineschen Geistes von den jüdischen Gedankenkreisen keineswegs annehmen. Wir sind aber der nachweisbaren Ansicht, daß unter den vielen Kulturelementen, die sich in Heine zur Bildung seines Geistes und seines Charakters vereinigt haben, der jüdische Gedanke bedeutsame und nachhaltige Anregungen geboten habe, deren Heine niemals entraten ist und die ihn in den verschiedensten Zeiten seines an Taten und Verirrungen reichen Lebens mit unverkennbarem Enthusiasmus, man kann sagen, mit religiösem Eifer teils zu ernsten, in philosophischem Tone gehaltenen Essays, teils zu bittermütigem, verzweiflungsspäßigem Hohn aufgereizt haben.

1*

Dies allein, nicht mehr und nicht weniger, soll hier gezeigt werden. Denn wie es ungerechtfertigt ist, leichten Kaufes die Verbindung loszugeben, die die jüdische Literatur und das jüdische Leben im Fühlen und im Denken mit diesem großen Menschen hat, so unrichtig und vergeblich wäre es, in Heine den reinen Juden entpuppen zu wollen.

In unserer Zeit — und streng genommen war es zu jeder Zeit so, wo eine noch so gefügige Wissenschaft neben der religiösen Erziehung des Volkes bescheiden einherging — kann eine religiöse Gedankenform, selbst die weitsinnigste und entwicklungsfähigste, den geistigen Horizont nicht begrenzen: von allen Seiten des Kulturlebens dringen die erleuchtenden Strahlen auf den modernen Menschen ein und sammeln sich in seinem Geiste zu wirksamen Reflexen. Aber unter den vielen anderen Kulturmitteln, die unsere Gesamtbildung bedingen, ist das religiöse Element noch immer von großer Tragkraft, die wir bei den verschiedensten Äußerungen des forschenden wie des wirkenden Geistes prüfen und abschätzen müssen, wenn wir uns über die inneren Motive und den Gesinnungswert der menschlichen Handlungen klar werden wollen.

Wir geben uns der Hoffnung hin, daß diese Erwägungen, so allgemein sie gehalten sind, dennoch die Vorannahme eingänglich machen werden, daß Heine, in jüdischem Hause erzogen und von edlen, für die Sache des Judentums begeisterten Gelehrten in den Geist der jüdischen Literatur eingeführt, bei der zarten Erregbarkeit seiner feinfühligen Natur für die großen Kombinationen in der Geschichte der Wissenschaft und des Völkerlebens, bei der unbestreitbaren Fähigkeit seines Herzens für tiefen Schmerz und ernstes Mitleid, bei der großen Anlage seines Geistes zum „gottbegnadeten“ Dichter, in dem Judentum Berührungspunkte finden mußte, die er entweder fernzuhalten und zu bekämpfen oder an sich heranzuziehen und auszubilden, mit denen er sich irgendwie abzufinden hatte. Solche natürliche Voraussetzungen hat man nicht eingesehen und darum die innere Verwandtschaft nicht begriffen, die sowohl Heine als Spinoza mit dem Judentum haben. „Diesen großen Genius“ — wie er Spinoza gegenüber Kant nennt, dem er in jenem poetischen Sinne das Genie abspricht — diesen „providentiellen Mann“ feiert er mit dem erhabensten Lobe, das durch kein

übermütiges Wort herabgestimmt wird, fast wie den Einen, den er in allen seinen Schriften in den verschiedensten Lebensjahren und Lebensstimmungen mit anbetender Bewunderung nennt: den Mann Moses. „Bei der Lektüre des Spinoza ergreift uns ein Gefühl wie beim Anblick der großen Natur in ihrer lebendigsten Ruhe. Ein Wald von himmelhohen Gedanken, deren blühende Wipfel in wogender Bewegung sind, während die unerschütterlichen Baumstämme in der ewigen Erde wurzeln. Es ist ein gewisser Hauch in den Schriften des Spinoza, der unerklärlich. Man wird angeweht wie von den Lüften der Zukunft. Der Geist der hebräischen Propheten ruhte vielleicht noch auf ihrem späten Enkel."

In die Einzelheiten des großen Systems, das den unsterblichen Namen Spinozas trägt, geht er nicht ein, wohl aber beschreibt er die allgemeine Bedeutung des spinozistischen Gedankens für den Entwicklungsgang der Menschheit, wie er meist ein tiefes Gefühl und ein ahnungsvolles Schauen offenbart, wo er kulturhistorische Fernsichten eröffnete.

So fühlt er, ohne dieses Gefühl in klare Vorstellungen zu zerlegen, in der Natur und dem Streben des spinozistischen Denkens die Geistesebenbürtigkeit mit den alten Dichtern und Denkern des monotheistischen Glaubens.

Worin die Verwandtschaft liegt zwischen dem Propheten des Pantheismus mit dem des Monotheismus, zwischen Spinoza und Moses, wie nahe von Natur die gedankliche Verbindung ist zwischen der ursprünglichen Form des Gottesglaubens im Mosaismus und dem entwickelten, mit weiteren und volleren [1]) Vorstellungen bereicherten Pantheismus — dies wollen wir, soweit es in diesen Blättern gestattet scheint, zu zeigen versuchen. Freilich in unserer gelehrten Zeit, die in dem Lauf der Geschichte die Haltepunkte nach unwiderruflichen historischen Signalen festsetzt, sind die Epochen so starr und fest geworden, daß man kaum auf vereinzelte Zustimmung hoffen darf, wenn man es wagt, zwei durch weite Zeiträume getrennte Geschichtsbilder als von Natur ähnlich, aus derselben künstlerischen Auffassung hervorgegangen, darzustellen.

Und doch zeigt eine tiefere Analyse, die wir an dem beiderseitigen historischen Kolorit vornehmen, dieselben Farben, nur

[1]) Ob richtigeren, ist hier nicht zu erörtern.

ungleich gemischt, in beiden Weltgemälden, und wenn wir sie aus ihrer Erstarrung lösen, so sehen wir die feindlichen Farben schwesterlich ineinander fließen.

Was ist denn das innerlichste seelische Motiv für jenen wunderbaren Glauben, den Moses in den Schoß der Zeiten gelegt hat?

Das lange gefühlte Bedürfnis und die aus demselben allmählich hervorgereifte Fähigkeit, das Ganze, was den Menschen umgab, was seine Sinne fassen konnten, die Natur in ihrem beständigen Wechsel, in ihrer ewigen Wandlung, mit ihren einander selbst erschaffenden und vernichtenden Geschöpfen, diese ganze große Natur mit allen ihren vielgestaltigen Erscheinungen zusammenzufassen, zusammenzuschauen in Einer Einzigen Vorstellung.

Diese Vorstellung, herausgearbeitet aus den alten polytheistischen Mythen, fast noch ganz von dem Inhalte der mythischen Göttervorstellungen erfüllt, hatte vorerst nur das eine Moment dem alten Inhalt angesetzt, daß die auf dem kosmischen Hintergrunde nebelhaft hervortauchenden Göttergestalten in Eine Einzige Riesengottheit zusammenschreiten, daß die vielen Götter, die man als die verschiedenen Ursachen der verschiedenen Erscheinungen ansah, nur Eine Gottheit seien, die alleinige Ursache von allen Sachen. Aber welch reicher, wenn auch noch zusammengewickelter Inhalt ist mit dieser einen Bestimmung gegeben! Alexander von Humboldt sagt in seiner Beurteilung der hebräischen Poesie (Kosmos II. S. 45—49): „Es ist ein charakteristisches Kennzeichen der Naturpoesie der Hebräer, daß, als Reflex des Monotheismus, sie stets das Ganze des Weltalls in seiner Einheit umfaßt, sowohl das Erdenleben als die leuchtenden Himmelsräume. Sie weilt seltener bei dem Einzelnen der Erscheinung, sondern erfreut sich der Anschauung großer Massen. Die Natur wird nicht geschildert als ein für sich Bestehendes, durch eigene Schönheit Verherrlichtes; dem hebräischen Sänger erscheint sie immer in Beziehung auf eine höher waltende geistige Macht. Die Natur ist ihm ein Geschaffenes, Angeordnetes, der lebendige Ausdruck der Allgegenwart Gottes in den Werken der Sinnenwelt."

In dieser Allgemeinheit der Anschauung, in dieser Zusammenfassung aller Welterscheinungen in Eine Einzige Natur liegt der

letzte Grund für den großen Inhalt, den nunmehr die Vorstellung „Gott“ durch die monotheistische Fassung erhält, nach der „Gott“ ein Geist ist. Weil eben die ganze Erscheinungswelt für die Darstellung der Götterwesen ausgebraucht war, der idealisierte Mensch ebenso wie das leblose Gestein an die Eine unvergleichbare Gottheit nicht heranzureichen schien, so war man damit notwendigerweise zur Einsicht gedrängt, daß die Sinnenwelt durchaus unvermögend, weil unzureichend sei, die Eine Gottheit, die hinter der ganzen Sinnenwelt dunkel liegt, darzustellen, daß alle Plastik den großen Gottesgedanken nicht anschaulich machen könne, weil er seiner Natur nach nicht anschaulich ist: ה׳ אמר לשכן בערפל Könige I., 8, 12. „Jahve hat geredet, zu wohnen im Dunkel.“

Die Kunst, hat jemand gesagt, ist die Ironie des Übersinnlichen. Der monotheistische Gott aber, der jüdische Gedanke vom Übersinnlichen, hat durch seine feierliche Großheit und seine unnahbare Erhabenheit jede Ironie unmöglich gemacht. Denn Ironie ist nur in solchen Zeiten und bei solchen Menschen möglich, die, über den allgemeinen Stand der Bildung und Gesittung hinaus, dem Idealen sich gewachsen fühlen. So ist Sokrates der Meister in dieser großen Kunst, sich klein zu machen. So mag sich wohl auch, wie Plutarch schon gefühlt hat, mancher späte Mitdichter an der Sammlung der homerischen Gesänge sein skeptisches Mütchen gekühlt haben, indem er die kleinlichen Götter des Volksglaubens in ihrer ehelichen Eifersucht und ihrem menschlichen Hader im Volksliede bloßstellte. Hier sehen die göttlichen Urbilder ihren menschlichen Ebenbildern, oder richtiger die göttlichen Abbilder den menschlichen Urbildern so ähnlich, sie handeln und leiden, sie denken und fühlen so ganz wie diese, daß man in früher Zeit schon auf den Verdacht kommen konnte, die Dichter und Künstler haben den Griechen ihre Götter gegeben. Sie sind Fleisch von ihrem Fleische, sie wohnen auf den sonnigen Höhen ihres Landes und wandeln, wo die Menschen, das will sagen die Griechen, ihrer bedürfen, unter ihnen, in ihren Hainen, laden begnadete Menschen zu ihren Mahlen und erheben sie zu den fatalen Genossen ihres Rats.

Anders der Gott der Hebräer. Siehe, die Himmel und der Himmel Himmel können ihn nicht fassen. Die Erde ist der

Schemel seiner Füße. Er hüllt sich in Licht wie in ein Gewand, spannt den Himmel aus wie einen Teppich. Was ist da der Mensch, daß du sein denkest! Die Vorstellung von einem solchen Gott ist so mächtig, nimmt so das ganze Bewußtsein in seiner Weite und Tiefe ein, daß für den Menschen, für die ganze Welt kaum Raum bleibt. Denn diejenige Vorstellung wird in unserem Geiste immer als die höhere, frühere gedacht, die die dunklere ist.

Wo wir den Wechsel der Ereignisse nicht mehr begreifen, da sagen wir: das ist Bestimmung. Diese Vorstellung ist vollkommen dunkel, aber sie wird dennoch so mächtig gedacht, daß sie höher steht als alle Ursachen der Dinge und Schicksale, die wir erklären können. Nicht anders ging es mit der Vorstellung „Gott". Im Dunkel des Bewußtseins wird sie geboren, darum ist sie wie alles Erhabene dunkel.

Im Traume des Gesichts, sagt Hiob, in der Nacht, wenn der Schlaf auf den Menschen fällt, da kam mich Furcht und Zittern an und alle meine Gebeine erschraken. Und da der Geist vor mir über ging, standen mir die Haare zu Berge an meinem Leibe. Da stand ein Bild vor meinen Augen und ich kannte seine Gestalt nicht, es war stille und ich hörte eine Stimme: Wie mag ein Mensch gerechter sein als Gott?

Die Welt, die Menschen und die Bäume sah man beständig mit und vor Augen, man erkannte ihre Gestalt, man sah sie kommen und gehen, wachsen und welken; Gott aber hat niemand gesehen, da er lebte. Die Vorstellung „Gott", dunkel wie sie war und blieb, mit verworrenem Inhalt, bekam dennoch die Form eines Höheren, Mächtigeren, Ursprünglichen; die Welt, die sinnliche, wahrnehmbare, zum Teil sogar handliche, galt als ein Späteres, Gewordenes: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.

So entstand im Monotheismus die Lehre von der Schöpfung.

Die Erde blieb aber nicht immer wüst und leer. Die Menschen, die auf ihr wohnten und arbeiteten, nahmen zu an Erkenntnis des Geistes und an geschickter Kraft der Hände. Sie herrschten nicht nur über alles Wild des Feldes und alles Geflügel des Himmels, sie unterjochten die ganze Natur durch das Werk ihrer Finger. Da bildete sich menschlicher Wohlstand und menschliche Weisheit. Man hörte auf, die Natur nur zu bewundern, und man fing an, die Natur zu begreifen.

Das Bewußtsein der Menschen blieb nicht allein erfüllt von der religiösen Vorstellung des Einen Gottes, sondern es drängte sich die andere, im Menschen entstandene, wissenschaftliche Vorstellung von der großen, wie es in der italienischen Naturphilosophie heißt, wunderbaren Mutter Natur, mit der verdoppelten Gewalt eines lange Zeit zurückgedämmten Triebes, in das Bewußtsein der Menschen ein. Jetzt nimmt die Vorstellung der Einen Natur den ersten Platz im Bewußtsein ein, sie steht in der vordersten Reihe. Dicht hinter ihr aber wohnt noch die alte Vorstellung Gott.

Das Gedächtnis der Völker ist zähe. Es gibt nicht auf, was es einmal besessen.

Wenn aber die Natur so groß ist und so unendlich, wenn sie, wie Spinoza sagt, die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken ist, wo ist da Raum für den zurückgesetzten, d. i. im Bewußtsein zurückgetretenen Gott? Nun gilt von der Natur, was der Sänger von Gott sagt: Erreiche ich den Himmel, dort bist Du, und bette ich mich in der Unterwelt, auch da bist Du. Der Himmel des Denkens, wie die untere Welt der Ausdehnung bilden in unfaßbarer Unendlichkeit die Eine Natur. Wenn anders demnach Gott ist, so ist er die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, so ist er die unendliche Natur selbst. So wird der monotheistische Gott, der die Natur geschaffen, als pantheistischer der Natur eingebildet. Der Gott des Alls wird Gott das All.

Es wachsen also diese beiden Bäume der jüdischen Erkenntnis aus demselben Stamme. Denn wenn auch schon früher bei den griechischen Philosophen dunkle Ahnungen von einem Allgott sich aufspüren lassen, so hat doch Baruch Spinoza zuerst diese frühen Strahlen in gereifter Zeit in einen geschichtlichen Brennpunkt gesammelt. Wie die Juden als die Begründer des Monotheismus anerkannt sind, obwohl sich bei griechischen Dichtern und Denkern verstreute Spuren dieser Erkenntnis vorfinden, so ist auch Spinoza der Stifter des streng philosophischen Pantheismus, dessen innige Verwandtschaft mit dem mosaischen Monotheismus wir nunmehr anschaulich gemacht zu haben glauben. Nur durch diese Innigkeit der Beziehungen läßt es sich erklären, daß auch innerhalb des

Judentums der pantheistische Gedanke eine geheiligte Stätte gefunden, schon lange vor Spinoza, in der Kabbala.

Diesem Pantheismus nun fühlte sich Heine innerlich wahlverwandt, und hier liegt der Berührungspunkt mit Heines Judentum.

Wir werden später die gleichartige Auffassung kennen lernen, die Heine vom Pantheismus und vom Judentum hatte: da wir aber sein Gefühl für das Judentum aus seiner pantheistischen Natur ableiten, so werde vorerst der Pantheismus Heines gegenüber leichtfertigen Einwänden nachgewiesen.

Heine, wird man sagen, war ein Pantheist? Der frivole Heine, dem nichts heilig war im Himmel und auf Erden, der absolute Tunichtgut aller Kritiker in den Journalen und Büchern wie im Salon und am Teetisch, bei Männern und bei Frauen? Heine, der sich so entschieden als Hellenen bekannt und den Kultus der Sinnlichkeit, der Genußseligkeit mit solcher Begeisterung gepredigt hat, soll in seiner Anschauung vom Leben und vom Zwecke des Menschendaseins Verwandtschaft haben mit dem keuschen, sittenstrengen Spinoza, der allen Freuden dieser Welt entsagen und zum Bewußtsein der Allgöttlichkeit sich erheben konnte. „Ihn durchdrang", wie Schleiermacher sagt, „der hohe Weltgeist; das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt." Wie anders Heine! In keckem Liede und in nicht verschämter Prosa feiert er die Umkehr des kategorischen Imperativs: die eigene zügellose Maxime soll heiliges Gesetz für alle werden. Wenn Spinoza sagt, der Mensch könne im natürlichen Zustande nicht der Tugend gemäß, nach Leitung der Vernunft handeln, so anerkennt Heine nur das natürliche Gefühl in seiner nackten Begier. Was ist ihm Tugend, wenn ihn sein wildes Herz hinreißt zu den Kindern der Lust? Was bedeutet ihm ‚die Leitung der Vernunft', wenn sein sprühender Witz jähen Fluges über die alten Trümmer verfallener Gedankenbauten dahinfährt und sie in ihrer windigen Hohlheit aufflackern läßt?.

Das ist alles wahr und richtig. Und ebenso richtig ist es auch, daß nicht alles verfallen und abgelebt war, was Heine teils

so schien, teils so scheinen mußte. Wer aber darum glauben wollte, Heine habe überhaupt nicht den raschen Witz zum ernsten Gedanken vertieft, er sei aus dem beständigen Schwanken zwischen extremen Empfindungsweisen nie herausgekommen und werde von keinem Ideal getragen, der begeht einen schweren Irrtum.

Wenn man einen Mann erkennen will, der sich in der Literatur einen Namen erworben, zumal einen großen im ganzen deutschen Land, dann muß man vor der ruhigen Prüfung des literarischen Befundes, vor dem sachlichen Urteil die persönliche Neigung oder Abneigung, und wäre sie auch sittlicher Natur, zurücktreten lassen.

Ein historischer Charakter will historisch erfaßt sein, d. h. aus dem Gesamtleben seiner Zeit. Nun war aber die Zeit, in der Heine (empfangend und gebend) lebte, schwankend wie er selbst. Die großen politischen und wissenschaftlichen Bewegungen waren mehr als heute einem irgend befriedigenden Abschluß fern. In mächtigem Drange brachen die kühnsten Theorien in der Wissenschaft und der Politik hervor, prallten aber von der harten Mauer der sozialen Traditionen ab und drohten zu zerschellen. In einer kurzen Spanne Zeit wechseln die extremsten Staatsformen einander ablösend auf dem Schauplatz der Geschichte. Derselbe Rundgang wiederholt sich in der Philosophie, die von der radikalsten Kritik zur loyalen Verständigung mit allen Formen des Gedankens in Staat und Kirche übergeht. Der Rückschlag auf die Poesie konnte nicht ausbleiben. Gegenüber der vorschauenden Klassik, die nach besseren, erst zu schaffenden Zuständen hinstrebte, wuchert aus dem zwiegesäten Boden dieser Kulturepoche die rückschauende Romantik hervor, die sich aus den Wirren dieser Welt zurücksehnt in die naive Zeit des Glaubens und der Minne. Kann aber dieses Gefühl in so reifer Zeit ein aufrichtiges sein? Kann es mehr als eine innere Berechtigung haben, insofern es aus einem wirklich gefühlten Bedürfnis hervorgeht? Kann man den Glauben wollen, wo das Denken erschöpft ist, ohne das Rätsel des Lebens gelöst zu haben? Kann man die Minne wollen, wo die freieren Zustände und eine weniger gebundene Wirkungsfähigkeit der Stände und Geschlechter die sozialen Mißstände nicht verhüten, über die man gerade klagt?

Die negative Seite allein, das Bedürfnis nach einem Besseren, gibt der Romantik ihre innere Wahrheit. Weil sie aber dieses Bessere trüglicherweise in einem Entschwundenen suchte und in phantastischen Träumereien sich selbst täuschte, darum hat sie auch Trug aus sich geboren. „Aus der Lüge kann kein Leben erblühen, und Gott kann nicht gerettet werden durch den Teufel.“ Aus der Romantik heraus ist die Frivolität in den Beziehungen der Geschlechter, der wissenschaftliche Skeptizismus und der religiöse Indifferentismus hervorgegangen. Heinrich Heine ist ein Kind des romantischen Geistes. Auch er wurde berauscht von dem sinnbefangenden Duft jener blauen Blume, die damals in Deutschland gepflegt und von dem wässerigsten Pietismus begossen wurde. Er hat den tollen Spuk mitgemacht und seine Phantasie in allen Zauberwäldern umhertollen lassen, als wäre aller wahre und feste Grund der modernen Menschheit unter den Füßen entwichen. Aber wo die befehdetsten Gedankenburgen sich zu einem phantastischen Bau übereinandertürmten, wo eine Philosophie, hervorgegangen aus der schroffsten Kritik nicht nur alles Bestehenden, sondern alles Gedachten, alles Denkbaren, zur Rechtfertigung der gegensätzlichsten Theorien sich herbeilassen konnte, da hat Heine dennoch den Glauben an ein Ideal, nach dem wir ringen, nicht aufgegeben. Wenn Schlegel den Geschichtschreiber einen „rückschauenden Propheten“ nennt, so nennt Heine sich mit Vorliebe einen „Tribunen“ und „Apostel“. „Ein neuer Glaube beseelt uns und eine Leidenschaft, von welcher die Schriftsteller der früheren Periode keine Ahnung hatten. Es ist dieses der Glaube an den Fortschritt, ein Glaube, der aus dem Wissen entsprang. Wir haben das Land gemessen, die Naturkräfte gewogen, die Mittel der Industrie berechnet, und siehe, wir haben ausgefunden: daß diese Erde groß genug ist, daß sie jedem hinlänglichen Raum bietet, die Hütte seines Glückes darauf zu bauen, daß diese Erde uns alle anständig ernähren kann, wenn wir alle arbeiten und nicht einer auf Kosten des andern leben will; und daß wir nicht nötig haben, die größere und ärmere Klasse auf den Himmel zu verweisen.“ Diesen Glauben an den Fortschritt der Menschheit, an die gleiche Berechtigung aller zu irdischer Glückseligkeit hat er treu bewahrt in seinem Herzen, er ist seine Wahrheit. In diesem Glauben hat er sich selbst über die Romantik er-

hoben, und von diesem Gesichtspunkte aus dieselbe treffend beurteilt und gerecht verurteilt.

„Was war aber die romantische Schule in Deutschland? Sie war nichts anderes als die Wiedererweckung der Poesie des Mittelalters, wie sie sich in dessen Liedern, Bild- und Bauwerken, in Kunst und Leben manifestiert hatte. Diese Poesie war aber aus dem Christentume hervorgegangen."

Weil er nun als das ursprünglichste Prinzip des Christentums die Abtötung des Fleisches, den abstrakten Spiritualismus betrachtete, so wollte er die unnatürliche Romantik, diese „neudeutsch-religiös-patriotische Kunst", für immer vernichtet wissen. „Ich spreche von jener Religion, in deren ersten Dogmen eine Verdammnis alles Fleisches enthalten ist, und die dem Geiste nicht bloß eine Obermacht über das Fleisch zugesteht, sondern auch dieses abtöten will, um den Geist zu verherrlichen; ich spreche von jener Religion, durch deren unnatürliche Aufgabe ganz eigentlich die Sünde und die Hypokrisie in die Welt gekommen, indem eben, durch die Verdammnis des Fleisches, die unschuldigsten Sinnenfreuden eine Sünde geworden, und durch Unmöglichkeit ganz Geist zu sein die Hypokrisie sich ausbilden mußte; ich spreche von jener Religion, die ebenfalls durch die Lehre von der Verwerflichkeit aller irdischen Güter, von der auferlegten Hundedemut und Engelsgeduld, die erprobteste Stütze des Despotismus geworden." Dabei ist er keineswegs durch nationale oder Koterievorurteile so beschränkt, die große welthistorische Bedeutung dieser christlichen Weltanschauung zu verkennen, er weiß, wie notwendig sie war „als eine heilsame Reaktion gegen den grauenhaft kolossalen Materialismus, der sich im römischen Reich entfaltet hatte und alle geistige Herrlichkeit des Menschen zu vernichten drohte." Aber was die junge germanische Welt zu kulturgeschichtlichem Leben erweckte, was als notwendiges Extrem der sittlichen Erschlaffung entgegenwirken sollte, der Hellas bereits erlegen war und die Rom entnervte, das empfand Heine als geschichtlich überlebt und absetzbar in einer Zeit, in der man weiß, „daß auch die Materie ihr Gutes hat und nicht ganz des Teufels ist". Das ist sein Hellenismus, der Glaube an die Ebenwürdigkeit der Materie. Es ist wahr, er wird oft von dem romantischen Taumel ergriffen, dieser Göttin allzu einseitig zu opfern — was mindestens

nicht pantheistisch ist —, aber man bedenke den Einfluß der Zeit, die empfindliche Reizbarkeit seiner Natur und den Glauben, den er an seine Mission hatte, die Wiedereinsetzung der Materie zu predigen! Wo er in maßloser Überschreitung den Kultus der Sinnlichkeit feiert, da teilt er das Schicksal der meisten großen Geister, die die Welt in neue Bahnen lenken wollten; er rollt über das eigene ursprünglich erstrebte Ziel hinaus. Neue Lehren brechen sich immer in Extravaganzen Bahn. Große zeitbewegende Ideen müssen immer das Maß absoluter Wahrheit überschreiten, weil zwar das Maßvolle in der Geschichte, als Resultat gefaßt, waltet, die formierenden Mächte der Geschichte aber immer in gewaltsamen Stößen über das ursprüngliche Ziel hinauswirken. So hat auch Heine, der als einer der vielen Apostel für die modernen Ideen gelten darf, oft die Ziele durch extreme Überschreitung verfehlt; aber was jenem Gedanken an innerer Wahrheit, an fruchtbarer Kraft für die Förderung der Menschheit zugrunde liegt, das hat er mit nie verlorener Begeisterung geglaubt, das war und blieb das Streben seiner Seele. Daß sich nun diese Art von Hellenismus, dieser ernste Glaube an den Fortschritt der Menschheit und an die Gleichberechtigung aller Menschen zu allen irdischen Genüssen, mit einer ernsten Weltanschauung verträgt, braucht nicht näher dargelegt zu werden.

Der Hellenismus Heines verträgt sich nicht nur mit einer so ernsten Weltanschauung, wie die pantheistische ist, sondern er ist selbst aus der pantheistischen Anschauungsweise hervorgegangen. Ist etwa jene Begeisterung für den Fortschritt der Menschheit althellenisch? Ist sie nicht vielmehr der entschiedene Gegensatz gegen die herrschende Meinung des klassischen Altertums, daß die Zeitalter vom goldenen zum ehernen herabgesunken sind, daß die Welt schlechter werde? Ist der Gedanke von einem Fortschritt der Menschheit überhaupt in einer Zeit und einer Literatur möglich, die keine humanistische Vorstellung von der Menschheit hat, der „das Menschengeschlecht" ein naturgeschichtlicher Begriff ist?

Oder ist etwa der Glaube an die gleiche Berechtigung aller Menschen zu allen irdischen Genüssen und Freuden ein griechischer? Der griechische Philosoph Aristoteles hat in seiner „Politik" das Sklavenwesen durch die naturgemäße Ein-

richtung des menschlichen Haushalts zu begründen gesucht. Der „hellenische“ Glaube an einen gleich hohen Beruf aller Menschen scheint also bei ihm sehr schwach gewesen zu sein. Nun steht zwar der Stagirit Aristoteles am Ausgange des Hellenentums und kann nicht als der geborene Sprecher des griechischen Volkes gelten. Wo treffen wir aber denn sonst in der gesamten Literatur der Griechen, bei Philosophen oder Dichtern, eine Ahnung von jenem heiligen Glauben, daß der Stempel der ganzen vollen Menschenwürde jeder Menschenstirn aufgedrückt sei? Wo zeigt sich in der ganzen Geschichte der Griechen eine Spur von der humanitären Gedankenrichtung, die der neueren Zeit ihre Bahn vorgeschrieben? Wenn die unteren Stände in Athen gegen die Aristokratie sich erheben und zeitweilig die Herrschaft an sich reißen, so berufen sie sich nicht auf angeborene Menschenrechte, sondern Macht kämpft gegen Macht, Gewalt gegen Gewalt. Unsere Sympathie mit den unterdrückten Ständen gibt erst diesen politischen Bewegungen einen humanitären Charakter. Die äußere Ähnlichkeit jener Kämpfe, in denen sich das niedere Volk mit einem nach Alleinherrschaft Strebenden gegen die Herrschaft weniger verband, mit den Bestrebungen der neueren Geschichte gibt jenen die moderne Stimmung, die aber aus ganz anderer Quelle geflossen ist.

Am meisten könnte es scheinen, daß der Gedanke von der Ebenwürdigkeit der Materie hellenischen Ursprungs sei. Unsere Dichter haben uns daran gewöhnt, das griechische Zeitalter als das paradiesische aufzufassen, da die Götter noch die schöne Welt regiert, „an der Freude leichtem Gängelband selige Geschlechter noch geführet“, während jetzt, wie die Braut von Korinth klagt, „Opfer fallen hier, weder Lamm noch Stier, aber Menschenopfer unerhört.“

Aber jene schöne Auffassung des mythologischen Weltalters ist dennoch selbst nur eine mythologische. Der Geist des modernen Lebens wird der alten Welt eingehaucht. Das ist echt dichterisch, ganz mythologisch. Vor der wissenschaftlichen Klärung müssen aber endlich alle diese poetischen Verklärungen schwinden. Man soll endlich einsehen lernen, daß der griechische Himmel nicht allerorten und nicht zu allen Zeiten blau gewesen, und daß, selbst wo der Himmel blau ist, die Menschen deshalb

nicht treu sein und einander lieben müssen, wie sich Brüder lieben sollen.

Es ist wahr, der schauerliche Zwiespalt zwischen Geist und Materie ist erst aus der Asche der antiken Welt aufgeglommen, bis er sowohl in den wissenschaftlichen, d. i. theologisch-kirchlichen, als den politischen Kämpfen des Mittelalters zu einem Feuerbrande emporgelodert ist, der bis zum heutigen Tage nicht ganz verlöscht ist. Aber weil jener Dualismus in seiner tiefspaltigen Kluft dem Altertum fremd war, fehlt damit der griechischen Welt zugleich das Bewußtsein von dem Dasein einer Materie? Fühlt der Grieche wirklich so gar keine Spaltung in seinem sittlichen, seinem wissenschaftlichen Gewissen? Ist es nicht ein Grieche gewesen, der den Körper den Kerker der Seele genannt hat? Haben nicht auch in dem Herzen des Griechen die Schlangen gezischelt, wenn sie auch damals nur einen mehr persönlichen Konflikt anfachten, während heutzutage der sittliche Konflikt volksgeschichtliche, allgemein menschliche Dimensionen angenommen hat und darum auch tiefer in das ganze Kulturleben eingreift und die soziale Wunde der Gesellschaft klaffender, schmerzlicher macht. Wie eifrig ringt die griechische Philosophie mit jenem widerstreitigen Gedankenpaar, das wir Geist und Materie nennen und das bei ihnen Lust und Schmerz heißt! Wie sehr bemühen sich die alten Denker Jahrhunderte hindurch, den Gegensatz zwischen dem Vernunftgedanken und der leidenschaftlichen Begierde auszusöhnen! Auch die Griechen haben ihre Ethik, und wo die Ethik anfängt, hat die Unschuld aufgehört!

Das ist also ein historischer Irrtum, daß solche Anschauungen, wie wir sie als die wesentlichen Elemente des Heineschen Hellenismus erkannt haben, wirklich hellenisch wären; weder den Glauben an den Fortschritt der Menschheit, noch den an die Gleichberechtigung aller Menschen zu allen irdischen Genüssen, noch den an die Ebenwürdigkeit der Materie und deren Forderungen darf man hellenisch nennen. Alle drei Gedanken sind in der modernen Bedeutung dem ganzen Altertum fremd.

Erst durch die Entwicklung des Monotheismus, der selbst wieder in vielfachen, geschichtlich bedingten Ausschreitungen aus der normalen Bahn von seiner folgerechten Richtung ab-

weichen mußte, ist diese Anschauungsweise möglich geworden, die den Katechismus der modernen Religion bildet und die die Edleren unter allen Konfessionen in der ihrigen zu finden glauben. Wollten wir nun den Pantheismus, in dem diese Lehre den konsequenten Ausdruck gefunden hat, darstellen, so müßten wir ihn nach seinen historischen Voraussetzungen aus dem Monotheismus herausentwickeln. Da wir aber Heines Judentum aus seinem pantheistischen Zuge erklären zu müssen glauben, so ist der umgekehrte Weg einzuschlagen.

Ehe wir jedoch die inneren Beziehungen des Heineschen Pantheismus mit dem Judentum darlegen, wollen wir vorerst aufzeigen, wie der sogenannte Hellenismus Heines sein Pantheismus ist.

„Gott ist identisch mit der Welt. Er manifestiert sich in den Pflanzen, die ohne Bewußtsein ein kosmisch-magnetisches Leben führen. Er manifestiert sich in den Tieren, die in ihrem sinnlichen Traumleben eine mehr oder minder dumpfe Existenz empfinden. Aber am herrlichsten manifestiert er sich in dem Menschen, der zugleich fühlt und denkt, der sich selbst individuell zu unterscheiden weiß von der objektiven Natur und schon in seiner Vernunft die Ideen trägt, die sich ihm in der Erscheinungswelt kund geben. Im Menschen kommt die Gottheit zum Selbstbewußtsein, und solches Selbstbewußtsein offenbart sie wieder durch den Menschen. Aber dieses geschieht nicht in dem einzelnen und durch den einzelnen Menschen, sondern in und durch die Gesamtheit der Menschen: so daß jeder Mensch nur einen Teil des Gott-Welt-Alls auffaßt und darstellt, alle Menschen zusammen aber das ganze Gott-Welt-All in der Idee und in der Realität auffassen und darstellen werden.“

So ist also das Erste, was er im Pantheismus sieht, die Verherrlichung der Menschen. Denn diese hohe Auffassung vom Wesen der Menschen macht ja erst das hohe Streben möglich, das der Mensch haben soll, wo immer und unter welchen sozialen Verhältnissen immer geboren, jenes Streben, das von dem Glauben an den Fortschritt der Menschheit zu glücklicheren Zuständen unterhalten wird. Da muß es denn erfreulich sein für alle, die bei einem hervorragenden Geiste lieber dem Lichtfluge seines Gedankens folgen als den finsteren Spuren seiner persönlichen Schwächen und Leidenschaften, wenn man sieht, daß Heine aus

2

dem Pantheismus nicht die Materialisierung der hohen Ideale, die wir göttlich zu nennen pflegen, deuten mochte, sondern die Vergöttlichung der Materie, die Erhebung insonders des Menschen, insofern er auf der letzten Sprosse der Stufenleiter endlicher Wesen steht, zur Sendung und zum Wirken für die Menschheit im Pantheismus erkennt. „Es ist eine irrige Meinung, daß diese Religion, der Pantheismus, die Menschen zum Indifferentismus führe. Im Gegenteil, das Bewußtsein seiner Göttlichkeit wird den Menschen zur Kundgebung derselben begeistern, und jetzt erst werden die wahren Großtaten des wahren Heroentums diese Erde verherrlichen."

So predigt Heine selbst seinen Glauben an den Fortschritt der Menschheit mit den pantheistischen Gedanken, ja oft mit den Worten Spinozas. Und wie das erste Element seines scheinbaren Hellenismus von Heine selbst als pantheistisch bezeichnet wird, so entwickelt er auch die beiden anderen Elemente aus der pantheistischen Anschauungsweise heraus. Die gleiche Berechtigung aller Menschen geht ihm zwar zusammen mit der „Rehabilitation der Materie, der Wiedereinsetzung derselben in ihre Würde, ihrer moralischen Anerkennung, ihrer religiösen Heiligung", aber er bleibt nicht bei dem naiven Bewußtsein des Ineinanderlebens von Geist und Materie stehen, sondern er sucht die große Weltzerrissenheit zu heilen, er geht von der Anerkennung des logischen Unterschiedes aus und sucht ihn physiologisch aufzuheben.

„Wir befördern das Wohlsein der Materie, das materielle Glück der Völker, nicht weil wir gleich den Materialisten den Geist mißachten, sondern weil wir wissen, daß die Göttlichkeit des Menschen sich auch in seiner leiblichen Erscheinung kundgibt, und das Elend den Leib, das Bild Gottes, zerstört oder aviliert und der Geist dadurch ebenfalls zugrunde geht. Das große Wort der Revolution, das Saint Just ausgesprochen: le pain est le droit du peuple, lautet bei uns: le pain est le droit divin de l'homme. Wir kämpfen nicht für die Menschenrechte des Volkes, sondern für die Gottesrechte des Menschen."

So vertieft sich unter dem Einfluß des spinozistischen Denkens, in dem „Walde von himmelhohen Gedanken" der sozialistische Gedanke von der Gleichberechtigung aller Stände, zum

kosmopolitischen von der Gleichheit aller Völker, ja sogar zum metaphysischen von der Göttlichkeit aller Menschen! Wenn er sich aber an dieser Stelle damit begnügt, gegen den Vorwurf der Mißachtung des Geistes sich zu verwahren, so spricht er an einem anderen Orte eine Ansicht aus, die ganz entschieden unhellenisch ist und von jedem, der auch nur den klassischen Geist aus unsern nationalen Klassikern kennen gelernt hat, als unhellenisch erkannt werden wird.

Was sind wir mehr gewöhnt, klassisch zu nennen, als jene so unleidliche und doch so imponierende Auffassung, der ein geringer Stein, ein einfaches, unbedeutendes Naturding würdig genug erscheint im Liede gefeiert zu werden? Ist das nicht der Gedanke von der Ebenwürdigkeit der Materie? Und hat nicht Heine selbst die gleiche Würdigkeit aller Forderungen der Materie ausgesprochen:

> Der heilige Gott, er ist im Licht
> Wie in den Finsternissen;
> Und Gott ist alles, was da ist,
> Er ist in unseren Küssen.

In der ruhigen prosaischen Erwägung lehnt er aber alle Konsequenz jenes Gedankens entschieden ab. „Es ist leider wahr, wir müssen es eingestehen, nicht selten hat der Pantheismus die Menschen zu Indifferentisten gemacht. Sie dachten, wenn alles Gott ist, so mag es gleichgültig sein, womit man sich beschäftigt, ob mit Wolken oder mit antiken Gemmen, ob mit Volksliedern oder mit Affen-Knochen, ob mit Menschen oder mit Komödianten. Aber das ist eben der Irrtum: alles ist nicht Gott, sondern Gott ist alles. Gott manifestiert sich nicht in gleichem Maße in allen Dingen, er manifestiert sich vielmehr nach verschiedenen Graden in den verschiedenen Dingen, und jedes trägt in sich den Drang, einen höheren Grad der Göttlichkeit zu erlangen; und das ist das große Gesetz des Fortschritts in der Natur. Die Erkenntnis dieses Gesetzes macht jetzt den Pantheismus zu einer Weltansicht, die durchaus nicht zum Indifferentismus führt, sondern zum aufopferungssüchtigsten Fortstreben."

Die Ablehnung des klassischen Indifferentismus, der Auffassung der Kunst als eines Selbstzweckes, spricht sich bei Heine nicht etwa bloß vorübergehend oder bei einer be-

2*

deutungslosen Gelegenheit aus: sie bildet den Ausgangspunkt für seine Beurteilung der Goetheschen Dichtung. In Goethe schien ja jener homerische, naive Sinn wieder lebendig geworden zu sein, den Schiller so treffend zeichnet, den er aber mit seinem regen geschichtlichen Gewissen und seinem vorwiegenden Eifer für das spezifisch Menschliche nicht vereinigen konnte.

„Wenn Schiller sich ganz in die Geschichte stürzt, sich für die gesellschaftlichen Fortschritte der Menschheit enthusiasmiert und die Weltgeschichte besingt, so versenkt sich Goethe mehr in die individuellen Gefühle, oder in die Kunst, oder in die Natur. . . . Sein Indifferentismus war ebenfalls ein Resultat seiner pantheistischen Weltansicht.“ Dagegen nun legt Heine die entschiedenste Verwahrung in den Worten ein, mit denen wir unsre letzte Betrachtung geschlossen haben. „Da ist eben der Irrtum: alles ist nicht Gott, aber Gott ist alles.“ In der Gesamtheit, der Unendlichkeit aller Erscheinungen glaubte der Pantheist Heine seinen Gott, der je nach dem Grade der Dinge in jedem einzelnen in verschiedenem Grade sich manifestiert.

Wo ist denn aber der Maßstab, mit dem die Dinge nach ihrem Grade gemessen werden? Woran können wir denn „den höheren Grad der Göttlichkeit erkennen, den zu erlangen jedes Ding den Drang in sich trägt?“ Nach welchem Prinzip wird jenes „große Gesetz des Fortschritts in der Natur“ erkannt? Ist nicht die Materie ebenwürdig? Goethe sah die Dinge — wenn man seine Grundrichtung in ihren wesentlichsten Zügen überschaut — nicht von dem Standorte wertschätzender Ideen aus an, sondern wie ein naturwissenschaftlicher Pantheist, ihm galt jedes Ding gleichwertig, weil und sofern es besteht, sei es räumlich oder im menschlichen Denken. Das natürliche Dasein war das Privilegium der Göttlichkeit. Daher wollte er in der Kunst von keinem höheren Zwecke wissen: werde ja doch in dem Weltbau selbst ein solcher nicht offenbar. Die sittlichen Anschauungen seien wandelbar wie die religiösen. Was in Griechenland Ideal der Schönheit war, das sei im christlichen Europa teuflisch: „keusche Mönche haben der antiken Venus eine Schürze vorgebunden.“ Hierin zeige sich am deutlichsten die Hinfälligkeit aller morali-

schen Kunstprinzipien, wie die Unzuverlässigkeit aller Ideen und Zwecke, die in die Welt hineingegrübelt werden. Ebenso wie das, was ist, wert ist, daß es zugrunde geht, so ist es auch wert, daß es seine Zeit dauert, und hat gleichen Anspruch auf Verewigung in der Kunst. Das ist der konsequente naturwissenschaftliche, der polytheistische Pantheismus, den der große Heide Goethe hatte.

Vor diesen Konsequenzen schrickt Heine mit dem angeborenen Gefühl des monotheistischen jüdischen Pantheismus zurück. Schon im Jahre 1836 spricht er sich in der Romantischen Schule gegen diese Art objektiver Dichtung und Anschauung aus: „Indem die Goetheaner von solcher Ansicht ausgehen, betrachten sie die Kunst als eine unabhängige zweite Welt, die sie so hoch stellen, daß alles Treiben der Menschen, ihre Religion und ihre Moral, wechselnd und wandelbar, unter ihr hin sich bewegt. Ich kann aber dieser Ansicht nicht unbedingt huldigen; die Goetheaner ließen sich dadurch verleiten, die Kunst selbst als das Höchste zu proklamieren, und von den Ansprüchen jener ersten wirklichen Welt, welcher doch der Vorrang gebührt, sich abzuwenden.“ Von diesem Gesichtspunkte aus beurteilt er den bis auf unsere heutigen Gesellschaften vererbten Streit, ob Schiller oder Goethe größer sei, und erkennt in der Zeit der verketzernden Schwärmerei für Goethe dessen Schranken, oder richtiger dessen Grenzen, dessen Natur. „Freilich auch Goethe besang einige große Emanzipationsgeschichten, aber er besang sie als Artist.“ Das ist ein überaus wichtiger Gedankengang, der von der höchsten Bedeutung für das Verständnis des Heineschen Geistes ist.

Wer diese kurze Auseinandersetzung über Heines Stellung zur Kunst, die ihrer Tragweite gemäß viel ausführlicher, viel eingehender hätte sein sollen, für eine ungehörige Abschweifung hält, der hat nicht begriffen, wie man von allen Seiten die Gedanken eines Mannes zusammentragen muß, den man so recht aus dem Herzen erkennen will. Zumal nun, was ein Dichter über das Wesen, über die Bedeutung und Aufgabe der Dichtung gedacht. Es ist wahrlich nichts auffälliger, verwunderlicher in den mannigfach verschlungenen Heineschen Gedanken, als diese Beurteilung des absoluten Kunstenthusiasmus. Der-

selbe Mann, der für die Ebenwürdigkeit der Materie streitet, empört sich gegen den Mann, in dem dieser Gedanke sowohl in seiner Anschauung vom Leben, als in seinem künstlerischen Wirken zur schonungslosen Durchführung kommt. Setzt Heine nicht hier ein Höheres über die Materie, nach dessen Darstellung in je höherem Grade die verschiedenen Dinge hindrängen? Wandelt ihn hier nicht ein Gefühl des Spiritualismus an? Ist er hier nicht der reine „Nazarener"?

Wenn wir später sehen werden, wie er seinen Hellenismus offen zu Grabe trägt und ihm in seinen „Geständnissen" die Leichenrede hält, so ist es wohlfeil zu sagen, diese Geständnisse seien die verzweifelten Nachtgesichte des kranken, hinsterbenden Dichters, die er ohne literarische Dispositionsfähigkeit schaut und auslege. Nun genügt es freilich, zur Abweisung dieser leichtfertigen Meinung auf den frischen Ton hinzuweisen, in dem diese lebenskräftigen Gedanken ausgesprochen werden: im Feuerspiel lebenslustiger Witze werden sie ausgesprüht. Der stilistische Respekt schon sollte eine tiefere, gerechtere Beurteilung fordern! Wer aber diese seine Ansicht über die Kunst kennt und würdigt, der wird jene späteren antihellenischen Stoßseufzer für die eingeborenen Gedanken seiner Seele halten müssen, die er am Ziele seiner literarischen Laufbahn mit letzter Lebensglut ausströmte. In der Jugend nämlich wurde jener antihellenische Sinn versteckt, zurückgedrängt gegen die strömende Sinnenlust, gegen den oft erkünstelten Rausch für die Freuden des Fleisches; vor dem Tode bricht er mit der vollen Gewalt eines in das Herz gewachsenen Gedankens hervor. Wie Simson, dessen Tod er selbst einmal so mitfühlbar beschreibt, stürzt er unter den Säulen zusammen, unter denen er sich so gern und so leidenschaftlich getummelt und die er doch sein ganzes Leben lang angebohrt. Schon im Jahre 1836 spricht er sein Urteil über Goethe aus, das einer Verdammung nahekommt. „Keineswegs jedoch leugnete ich bei dieser Gelegenheit den selbständigen Wert der Goetheschen Meisterwerke. Sie zieren unser teures Vaterland, wie schöne Statuen einen Garten zieren, aber es sind Statuen. Man kann sich darin verlieben, aber sie sind unfruchtbar; die Goetheschen Dichtungen bringen nicht die Tat hervor wie die Schillerschen. Die Tat ist das Kind des Wortes, und die Goetheschen schönen Worte sind kinderlos.

Das ist der Fluch alles dessen, was durch die Kunst entstanden ist. Die Statue, die der Pygmalion verfertigte, war ein schönes Weib, sogar der Meister verliebte sich darin, sie wurde lebendig unter seinen Küssen, aber soviel wir wissen, hat sie nie Kinder bekommen."

Nie hat ein „Nazarener", wie Heine die Spiritualisten in der weitesten Bedeutung nennt, indem er das Charakteristische der jüdisch-christlichen und der hellenischen Weltanschauung sehr treffend herausfindet, nie hat ein „Nazarener" einen so unhellenischen Gedanken ausgesprochen, wie dieser Heinesche ist. „Das ist der Fluch alles dessen, was durch die Kunst entstanden ist." Sind diese verräterischen Worte nicht der Widerhall jenes Donners vom Sinai: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendeine Gestalt! Ja, hier ist der springende Punkt, aus dem Heines Doppelnatur begreiflich wird. Wer ihn hier nicht faßt, dem wird er beständig ein Rätsel bleiben. Soweit der Gedanke von der Ebenwürdigkeit der Materie hellenisch-pantheistisch, d. i. polytheistisch-pantheistisch ist, soweit ihm Goethe huldigt, hält er ihn von sich fern, sucht sich von dem „Fluche" zu reinigen. Soweit dieser Gedanke aber jüdisch-pantheistisch, d. i. monotheistisch-pantheistisch ist, soweit ihn Spinoza lehrt, hält er ihn fest und gibt ihm seine volle Anwendung in Kunst und Leben. Es ist wahrlich keine gesuchte Analogie, wenn wir hier auf den Gedanken Spinozas in seiner Vorrede zum dritten Buche der Ethik hinweisen, wo er sagt, die Leidenschaften seien nicht Auswüchse und fehlerhafte Bildungen der menschlichen Natur, sie seien denselben Gesetzen unterworfen, nach denen alles Normale abläuft. Er wolle die menschlichen Leidenschaften behandeln, als ob die Untersuchung Linien, Flächen oder Körper beträfe. Unter dem Einfluß dieses schaurig-großen Gedankens steht der Heinesche sogenannte Hellenismus. Daß man nicht diese „gemäß den Gesetzen der Natur" erfolgenden Begierden und Leidenschaften von einem auf die Dauer heillosen Spiritualismus aus als teuflisch verdammen, daß man nicht allen natürlichen Trieb abtöten dürfe, das hat er von Spinoza gelernt oder soweit fühlt er sich mit Spinoza wahlverwandt. Die Gleichachtung aller natürlichen Dinge aber, die völlige Aufhebung jedes Unterschiedes, das völlige Aufgeben jedes ideellen

Maßstabes, mit dem die einzelnen Dinge auf ihre Göttlichkeit hin geprüft werden, das war und blieb ihm fern.

Zu dieser Konsequenz gehört mehr als ein freigeistiges, mehr als ein spekulativ-philosophisches Bewußtsein in dem bisherigen Sinne, zu dieser Konsequenz gehört eine lange naturwissenschaftliche Gewöhnung, zu der allein das Zeitalter erzieht. Man muß an tausend Dingen erfahren haben, daß die verschiedenen Grade, in denen die Dinge ihre Göttlichkeit manifestieren, sich am letzten Ende dennoch auflösen in dieselben gleichstoffigen und gleichwertigen Massenteilchen, und daß alle unsere Gedanken sich zurückführen lassen, wo nicht zurückgeführt werden müssen auf die elementarsten Bewegungen der Nerventeilchen, um diesen Gedanken von der endlichen Ebenwürdigkeit alles Materiellen mit allem scheinbar Nichtmateriellen auch nur begreiflich zu finden, wenn man ihn auch noch nicht zugibt.

Diese Gedankenrichtung ist ja aber dem Heineschen Geiste völlig fremd, und so beschränkt sich auch das dritte Element des sogenannten Hellenismus auf das bestimmende Maß, mit dem der Pantheismus die verschiedenen, oft einander bekämpfenden Vorstellungsgruppen in Heines Geiste ordnet.

Wir haben in den früheren Betrachtungen den Einfluß des Pantheismus auf die Heinesche Weltanschauung nachzuweisen unternommen und glauben gezeigt zu haben, daß die drei Fundamentalgedanken seines sogenannten Hellenismus, der Glaube an den Fortschritt der Menschheit, an die Gleichberechtigung aller Menschen zu allen irdischen Freuden und Genüssen und an die Ebenwürdigkeit der Materie durchaus pantheistischen Ursprungs sind. Bei dem dritten Element hat sich der bestimmende Einfluß des spinozistischen Gedankens am entschiedensten darlegen lassen, weil demselben nur insoweit auch nur gedankliche Geltung eingeräumt worden ist, als der idealistische Spinozismus diese verstattet. Wer sich nun hierdurch zu der Meinung verleiten ließe, daß Heine den spinozistischen Gedanken nach seinem vollen Inhalte in sich aufgenommen und ausgebildet hätte, der würde die Natur des Heineschen Geistes verkennen. Heine ist nicht Pantheist oder Spinozist im Sinne eines unbedingten Anhängers des spinozistischen Systems. „Ich werde“, sagt er einmal in seinem Buche „Zur Geschichte der Religion und

Philosophie in Deutschland", „in der Folge weniger das System als vielmehr die Anschauungsweise des Spinoza mit dem Namen Pantheismus bezeichnen." Er bekennt sich zur spinozistischen Anschauungsweise, nicht aber zu dem geschlossenen System jenes großen Philosophen, von dem unser Lessing sagt: „Es gibt keine andere Philosophie als die Philosophie des Spinoza." Und wie hätte der von den verschiedensten Gedankenrichtungen angeregte Heine bei der Doppelnatur seines Wesens, dem „der andere Trieb" in reichem Maße beigemischt war, auf die strenge, keusche, vor keiner Konsequenz zurückschreckende Denkweise des Mannes sich beschränken können, der seine Philosophie zugleich gelebt hat. „Im Haag führte er ein Leben, für welches die Geschichte der Philosophie kein zweites Beispiel finden dürfte, ausgezeichnet durch Mäßigkeit, frei von allem Durst nach Ruhm und Habe, geschmückt mit allen Tugenden, welche das Leben des Menschen nur zieren können." Heinrich Heine, der Romantiker, der Zeitgenosse Schellings, des philosophischen Protheus, der Schüler Hegels, konnte nicht von einem System sich ganz und gar ausfüllen lassen, das der Geist der Logik zusammengefügt hat vom ersten Axiom bis zum letzten Lehrsatze.

Nun, so ist, wird man sagen, unsere ganze Entwicklung auf Sand gebaut! Konnte Heine überhaupt nicht der Anhänger eines Systems sein, so schrumpft der vielbesprochene Einfluß des Spinozismus auf die losesten Anregungen zusammen, denen man nicht die Form einer kulturgeschichtlichen Einwirkung geben darf!

Dieser Schluß scheint so natürlich und doch ist er von Grund aus falsch. Je schroffer wir die Verschiedenheit in der Anlage beider Geister fassen, je schärfer wir die Unähnlichkeit in den literarischen Leistungen markieren, desto sicherer und bestimmter befestigt sich in uns der Gedanke, daß Heine der spinozistischen Anschauungsweise von Natur verwandt war und in gleichgeartetem Geistesstreben derselben sich hingegeben hat. Ja selbst die ganz verschiedene Lebensweise beweist nicht eine prinzipielle Verschiedenheit der Lebensanschauung. Im Jahre 1825 schreibt er an seinen Freund Moses Moser: „Im Grunde sind ich und Goethe zwei Naturen, die sich in ihrer Heterogeneität abstoßen müssen. Er ist von

Haus aus ein leichter Lebemensch, dem der Lebensgenuß das Höchste, und der das Leben für und in der Idee wohl zuweilen fühlt und ahnt und in Gedichten ausspricht, *aber nie tief begriffen und noch weniger gelebt hat. Ich hingegen bin von Haus aus ein Schwärmer*, d. h. *bis zur Aufopferung begeistert für die Idee und immer gedrängt, in dieselbe mich zu versenken, dagegen aber habe ich den Lebensgenuß begriffen und Gefallen daran gefunden und nun ist in mir der große Kampf zwischen meiner klaren Vernünftigkeit, die den Lebensgenuß billigt und alle aufopfernde Begeisterung als etwas Törichtes ablehnt, und zwischen meiner schwärmerischen Neigung, die oft unversehens aufschießt und mich gewaltsam ergreift* und mich vielleicht einst wieder in ihr uraltes Reich hinabzieht, wenn es nicht besser ist zu sagen: *hinaufzieht*; denn es ist noch die große Frage, ob der Schwärmer, der selbst sein Leben für die Idee hingibt, nicht in Einem Moment mehr und glücklicher lebt, als Herr von Goethe während seines ganzen sechsundsiebzigjährigen egoistisch behaglichen Lebens." So spricht der genußselige Heine in seinem sechsundzwanzigsten Lebensjahre. So beurteilt er damals schon den großen Goethe in ganz derselben Weise, wie er später in der „romantischen Schule" dessen Bedeutung schildert. Wer hier nicht den *Monotheisten* heraushört, wer in diesem unvertilgbaren Judentum nicht den letzten Grund für den wunderbaren Haß sowohl Heines als Börnes gegen den weitaus größeren Goethe erkennt, der — nun der muß sich bequemen, in einer allgemeinen psychologischen Entwicklung den Gedanken sich zugänglich zu machen, daß man von einer Vorstellung beeinflußt werden kann, ohne daß diese Vorstellung nach ihrem vollen Inhalte in das Bewußtsein eindringt. Entwicklungen solcher Art müssen wir freilich an dieser Stelle zurückdrängen; eine kurze Andeutung wolle uns jedoch der einsichtige Leser gestatten.

Die Vorstellungen wirken niemals isoliert im menschlichen Geiste. Sie entstehen aus- und durcheinander, laufen ineinander ab, verflechten sich untereinander und verschmelzen bald völlig, bald nur teilweise miteinander. „Zwar ist's mit der Gedanken-

fabrik wie mit einem Weber-Meisterstück, wo ein Tritt tausend Fäden regt, die Schifflein herüber, hinüber schießen, die Fäden ungesehen fließen, ein Schlag tausend Verbindungen schlägt." Darum kann eine bestimmte Vorstellung eine lange Zeit hindurch, oft das ganze Leben lang eine alle andern Gedanken beherrschende Macht in unserem Bewußtsein behaupten, ohne daß sie nach ihrem vollen Inhalte dasselbe erfüllen müßte. Jede Vorstellung besteht aus vielen Elementen. Wenn wir die Vorstellung von einem Tische bilden, so denken wir wohl niemals alle diejenigen Elemente zu gleicher Zeit zusammen, aus denen dieselbe besteht oder schon bestanden hat. Bald tritt die Größe des Tisches in den Vordergrund des Bewußtseins, bald seine Farbe, bald die geliebte Person, die daran arbeitet. Alle diese Elemente müssen nun nicht ins Bewußtsein eintreten, um die bestimmende Macht einer Vorstellung zu begründen; oft genügt ein einzelnes Element derselben, ihr dieses Übergewicht zu geben und für die Dauer zu erhalten. Wie wenige Menschen besitzen eine hell und frei entwickelte Vorstellung von dem, was sie Gott nennen! Der Inhalt dieser Vorstellung kann die unbezwingbare Macht derselben durchaus nicht bedingen; denn die Elemente derselben sind ja nicht nach ihrer vollen Ausbreitung entfaltet. Oft ist nur ein einziges Moment derselben, etwa der strafende Gott, der belohnende Gott, der liebende Gott, auf die Schwelle des Bewußtseins getreten; alle andern Elemente derselben liegen zusammengeballt im Hintergrunde, und erst durch die höhere Erziehung des Geistes wird es möglich, sie von ihrer Gebundenheit zu lösen und frei zu entwickeln. Hier geben die Gefühle, die bei dieser Vorstellung in uns von Kindheit an erregt werden und die dieselbe fast beständig begleiten, derselben eine vorherrschende Form. Nicht anders geht es mit der Vorstellung „Seele". Welchen klaren Inhalt hat diese Vorstellung bei den meisten Menschen? Und doch, welche breite Ausdehnung hat sie im Bewußtsein aller! Dies aber aus keinem andern Grunde, als weil sich ihr die Vorstellung „tot" beigesellt hat mit den dieselbe begleitenden Gefühlen: wenn die Seele entflieht, entflieht das Leben! In der Wissenschaft hat diese Vorstellung begreiflicherweise eine anders begrenzte Bedeutung und dennoch spielen die ursprünglichen Vorstellungen, die man im Gegensatz zu den wissenschaftlichen inhaltigen die for-

m a l e n nennen könnte, auch in die theoretischen Bestimmungen hinüber. Wenn man sich nur entwöhnen wollte, in jedem Denker, der vorwiegend ein bestimmtes Kulturfeld anbaut, ausschließlich die Saat dieses abgesteckten Feldes zu suchen! — Was sich in großen Kulturgebieten absondern und von der geschichtlichen Betrachtung in artlich geschiedenen Gruppen ordnen läßt, das ist deshalb nicht im Geiste des individuellen Denkers geschieden. — Da greifen die Vorstellungen aus den verschiedensten Kulturgattungen ineinander, je nachdem sie durch den psychischen Mechanismus heraufgepumpt werden. In die strenge wissenschaftliche Untersuchung schleichen sich oft die trivialsten Gefühle ein, und in der plattesten Betrachtung des gemeinen Lebens kann oft ein aus dem Zusammenhang des geschlossenen Systems gerissener Gedanke als versteckter Hebel wirken.

Wer sich diesen Erwägungen zu gewissenhafter Prüfung erschließen läßt, mit dem werden wir uns über die Art des Heineschen Denkens verständigen können, der wird es aber auch nunmehr zugeben, wenn wir behaupten, daß Heine in der Bildung seiner Hauptgedanken von der spinozistischen A n - s c h a u u n g s w e i s e beeinflußt sein konnte, ohne daß er das spinozistische System nach dem vollen Inhalt seiner Elemente in seinem Geiste zu dauernd bestimmendem Besitz hätte aufnehmen müssen. Heine selbst fühlt etwas von dem Durcheinanderschießen der fremdesten Ideen, wie er an einer Stelle, wo er von der Klage des a l t e n Schelling spricht, daß Hegel ihm seine Ideen gestohlen habe, sehr richtig sagt: „Nichts ist lächerlicher als das reklamierte Eigentumsrecht an Ideen.“

Gilt es nun aber schon von jedem Gedanken, auch dem unbedeutendsten, daß er ursprünglich fremd, „gestohlen“ durch eine mechanische Verknüpfung im Bewußtsein sich heimisch machen kann, so muß es um so mehr von einem Weltgedanken gelten, der nach Heine die Entwicklung der ganzen modernen Welt beherrscht hat. „Wenn man den Spinoza einst aus seiner starren altkartesianischen mathematischen Form erlöst und ihn dem großen Publikum zugänglich macht, dann wird sich vielleicht zeigen, daß er mehr als jeder andere über Ideendiebstahl klagen dürfte. Alle unsere heutigen Philosophen, v i e l l e i c h t o h n e e s z u w i s s e n, sehen sie durch die Brillen, die Baruch

Spinoza geschliffen hat.“ Von Spinoza ist nach Heine die ganze spätere Philosophie abhängig: wie sollte der Schüler der „heutigen Philosophen“ nicht „durch dieselbe Brille sehen, die Baruch Spinoza geschliffen hat?“

Hier ist nun endlich der Punkt, von dem aus wir auf die Stellung Heines zum Judentum hinüberschauen können.

Wir haben oben Seite 8 und 9 in umrißlichen Zügen die angeborene Ähnlichkeit des Pantheismus und des Monotheismus gezeichnet. Leider verbietet der Raum, den diese Blätter unserer Entwicklung gönnen dürfen, eine weitere, klärende Ausführung. Wenige wiedereinführende Bemerkungen können wir uns indes nicht versagen. Der Berührungspunkt zwischen beiden Anschauungsweisen ist der Gedanke der „Einheit“: „Beim Pantheismus wird ebensogut wie beim Theismus die Einheit Gottes angenommen.“ In diesem Moment der Einheit liegt der wohl zu beachtende Grund für die tiefere Ähnlichkeit des Pantheismus mit dem Monotheismus als mit dem Polytheismus. Nur in der Lokalisierung dieser Einen Gottheit unterscheidet sich der Monotheist von dem Pantheisten. Und diese Lokalisierung ist, wie wir gesehen haben, abhängig von dem in den allgemeinen Zeitbewegungen bedingten Vorwalten hier der Vorstellung Natur, dort der Vorstellung Gott. Als die Vorstellung Natur noch nicht so ausgebildet war, war die Vorstellung Gott das erste im Denken, das, was wir in der Mathematik Voraussetzung, in der Grammatik Subjekt nennen, und die Vorstellung Natur wurde ihr als Behauptung angefügt, als Prädikat gegeben. Aber im Zeitalter eines Giordano Bruno, eines Galilei, eines Newton nimmt die Vorstellung der Natur das Bewußtsein vorwiegend ein. Wenn nun bei dieser großen Entwicklung der Naturwissenschaften in derselben Zeit zugleich die Philosophie ihren Fortgang nimmt, so ist es begreiflich, daß sie von der herrschenden Anschauung des Zeitalters bewegt wird. Diese ist aber nun die Vorstellung Natur. Also ist Natur die Voraussetzung, das Subjekt. Die alte im Entwicklungsgang der Menschheit fortgeerbte Vorstellung „Gott“ ist aber zwar zeitweilig im Bewußtsein zurückgetreten, jedoch nicht aus dem Bewußtsein vertilgt. Wenn sie darum in der alten, alles zusammenfassenden, alles verschlingenden Form wieder auftritt, so muß sie Prädikat werden. Wie Newton den ersten Stoß von Gott ab-

geleitet hat, so konnte, so mußte Spinoza sagen: Die Natur ist Gott.

Heine selbst würde kaum zugegeben haben, daß in diesem Satze Gott im Sinne Spinozas das Prädikat, also das Spätere ist. Ihm schien Spinoza ein wahrer Theist. „Nur Unverstand und Böswilligkeit konnten dieser Lehre das Beiwort „atheistisch" beilegen. Keiner hat sich jemals erhabener über die Gottheit ausgesprochen als Spinoza. Statt zu sagen, er leugne Gott, könnte man sagen, er leugne den Menschen. Alle endlichen Dinge sind in Gott enthalten, der menschliche Geist ist nur ein Lichtstrahl des unendlichen Denkens, der menschliche Leib ist nur ein Atom der unendlichen Ausdehnung; Gott ist die unendliche Ursache beider, der Geister wie der Leiber." Diese Frage läßt sich nun hier nicht ausführlicher behandeln. Wie weit Pantheismus und Monotheismus in der Konsequenz des Gedankens verschieden sind, kann und soll hier nicht auseinandergesetzt werden. Aussprechen wollen wir nur, daß diese Verschiedenheit in der konsequenten Bildung der Weltanschauung durchaus besteht. Es liegt uns nichts ferner, als diesen scharfen Unterschied, der stets so heilbringend gewesen und noch lange Zeit bis zur endlichen Lösung der religiösen Probleme aufrechterhalten werden muß, zu vertuschen. Aber nichtsdestoweniger steht es doch fest — und dieser Teil des Gedankens mußte hier hervorgehoben werden —, daß beide Gedankenformen als Anschauungsweisen von Natur verwandt sind.

Dürfen wir dies nun als zugestanden annehmen, so wird die Behauptung keinen Anstoß mehr erregen, daß das von Natur Verwandte in Heines Geiste sich verbinden konnte, wenn auch einzelne Momente beider Anschauungsweisen einander ausschließen mußten. Natürlich kann davon nicht füglich die Rede sein, daß zwischen Heine und der systematischen Form des Judentums eine bindende Beziehung bestanden hätte. Dies ist ebensowenig der Fall, als Heine trotz seiner Verehrung für Spinoza unbedingter Anbeter seines Systems ist. Aber wie die spinozistische Anschauungsweise auf ihn eingewirkt hat, so hat er sich den Anregungen nicht entziehen können, die ihm von seiten des Judentums teils durch persönlichen Umgang mit jüdischen Gelehrten, teils durch warmes Studium der jüdischen Literatur und Geschichte geworden sind. Man wundere sich doch

nicht darüber, daß wir zu behaupten wagen, eine alte Religion solle auf die Weltanschauung eines modernen Menschen so bedeutsam einwirken können. Ja, wenn nicht die religiösen Ideen so vielfach mit allen unseren Vorstellungen verflochten wären! Durch die eigene persönliche Lage, die Eindrücke der Jugend und eine in den frühesten Zeiten anerzogene Liebe zu den Religionsschriften wird der moderne Mensch so naturgemäß dazu gedrängt, den Kulturgehalt derselben abzuschätzen. Wie nahe liegt da die Anregung, die Errungenschaften späterer Jahrhunderte mit zärtlicher Verständnisinnigkeit in die bedeutungsvollen und ausdeutungsfähigen Sätze einer früheren Literatur hineinzulesen, um so mehr, als die Philosophie die Vermittlung der religiösen Begriffe mit den neugewonnenen Ergebnissen des Denkens so oft übernommen hat.

Diese Anregung, bei jedem tieferen Geiste unter allen Konfessionen gegeben, muß bei dem Juden um so eindringlicher werden, als derselbe infolge jener unglückseligen konfessionell-sozialen Scheelsucht mit seiner persönlichen Ehre für seine Religion haftet. Daher wird das Streben des Juden, seine Religion vor der Kulturwelt zu rechtfertigen, wenn es von einigem Erfolge begleitet wird, zugleich eine Tat der eigenen Reinigung, der eigenen Befreiung von den unwahren und unliebsamen Elementen der „Verfluchtheit", der „Knechtschaft des Gesetzes", der „Rache" oder des von der „Religion der Menschheit" überwundenen „Glaubens des auserwählten Volkes", aus denen die Vorstellung „Judentum" bei dem größten Teile unserer Zeitgenossen zusammengesetzt ist.

Treffen nun nicht alle diese Bedingungen, die den modernen Menschen bewegen müssen, seine Religion auf den Gehalt humanitärer Ideen zu prüfen, in Heine zusammen? Heine ist als Jude geboren. Ein bedeutendes Glied seiner Familie, sein Oheim Salomon Heine in Hamburg, ist von ganzem Herzen und nach altem Sinne Jude. Er selbst verkehrt in Berlin meist mit Juden oder mit solchen, die, um eine Anstellung zu erlangen, zur Staatskirche, von deren Bekennung die *irdische* Seligkeit abhängig war, übergegangen, im Herzen aber Juden geblieben waren. Man lese seine Briefe aus den zwanziger Jahren und man wird finden, daß die harmlosesten, gemütvollsten derselben an Juden gerichtet sind. Moses Moser, den „Epilog zu Nathan

dem Weisen“, nennt er seinen wahren Freund. Mit diesem verhandelt er über seine persönlichen Angelegenheiten; Schwächen und Kleinheiten gesteht er diesem „philosophischen Teil seiner selbst“ treuherzig ein, mit niemand korrespondiert er in dieser innigen, offenen Weise.

So verkehrt er mit Gans, mit Zunz, mit David Friedländer, mit Bendavid und vielen anderen. In dem Kreise dieser Männer aber waltete ein jugendlicher Eifer für die Fort- und Neubildung des Judentums im Geiste der modernen Zeit. Sie gründen einen „Verein für Kultur und Wissenschaft des Judentums“, dessen Präsident Eduard Gans war, und dessen „Zeitschrift“ Zunz herausgab. Heine ist Mitglied dieses Vereins. Aber er gehört ihm eben nicht bloß an, weil die Gründer und Förderer desselben seine persönlichen Freunde sind, sondern er wird von den Interessen dieser denkwürdigen Erscheinung, deren allgemeine Bedeutung Heine in den „Denkworten an Ludwig Markus“ sehr treffend schildert, tief berührt, sie beeinflussen den Gang seiner wissenschaftlichen Entwicklung, seiner akademischen Studien, und Heine wird zum Studium der jüdischen Geschichte geführt.

Am 25. Juni 1824 schreibt er von Göttingen aus an Moses Moser: „Außerdem treibe ich viel Chronikenstudium, und ganz besonders viel historia judaica. Letztere wegen Berührung mit dem „Rabbi“ und vielleicht auch wegen inneren Bedürfnisses. Ganz eigene Gefühle bewegen mich, wenn ich jene traurigen Annalen durchblättere, eine Fülle der Belehrung und des Schmerzes. Der Geist der jüdischen Geschichte offenbart sich mir immer mehr und mehr, und diese geistige Richtung wird mir gewiß in der Folge sehr zustatten kommen. Benjamin von Tudela, der jetzt auf meinem Tische herumreist, läßt dich herzlich grüßen. Er wünscht, daß ihn Zunz einmal bearbeite und mit Übersetzung herausgebe . . . Es fehlen mir jetzt nur noch Notizen über die spanischen Juden im fünfzehnten Jahrhundert und besonders über ihre Akademien in Spanien zu dieser Zeit oder besser gesagt: fünfzig Jahre vor ihrer Vertreibung. Interessant ist es, daß dasselbe Jahr, wo sie vertrieben worden, das neue Land der Glaubensfreiheit, Amerika, entdeckt worden.“

Eine Frucht dieser Studien ist „Der Rabbi von Bacharach“.

„Mit unsäglicher Liebe trage ich das ganze Werk in der Brust. *Ist es ja doch ganz aus der Liebe hervorgehend*, nicht aus eitler Ruhmgier. Im Gegenteil, wenn ich der Stimme der äußeren Klugheit Gehör geben wollte, so würde ich es gar nicht schreiben. Ich sehe voraus, wieviel ich dadurch verschütte und Feindseliges herbeirufe. Aber eben weil es aus der Liebe hervorgeht, wird es ein unsterbliches Buch werden, eine ewige Lampe im Dome Gottes, kein verprasselndes Theaterlicht."

Heine hatte Grund, diese Arbeit ein Opfer der Liebe zu nennen; denn er wurde, ohne daß zu Anfang bestimmte jüdische Tendenzen, d. i. die Klage über die allgemeine Verweigerung der Anerkennung des jüdischen Schrifttums in seinen Gedichten sich laut aussprachen, allein wegen seiner jüdischen Geburt mehrfach angefeindet. „Mich, mich muß man erbittern! Just zu einer Zeit, wo ich mich hingestellt habe, die Wogen des Judenhasses gegen mich anbranden zu lassen." Von vielen Seiten wird ihm seine deutsche Nationalität, bald in offener Weise, bald meuchlings, durch versteckte Witze streitig gemacht. „Wäre ich ein Deutscher" — schreibt der deutsche Dichter einmal an Moser in tiefbitterer Ironie — „ich bin kein Deutscher" (s. Rühs, Fries u. a.). Die Romanze „Donna Clara" schickt er Moser und schreibt ihm am 5. November 1821: „Auf jeden Fall werde ich diese Romanze in meine nächste Gedichtsammlung aufnehmen. Es gibt einen Abraham von Saragossa, *aber Israel fand ich bezeichnender*. Das Ganze der Romanze ist eine Szene aus meinem eigenen Leben, bloß der Tiergarten wurde in einen Garten des Alkalden verwandelt, Baronesse in Sennora und ich selbst in einen heiligen Georgen oder gar Apoll! Es ist bloß das erste Stück aus einer Trilogie, wovon das zweite den Helden von seinem eigenen Kinde, das ihn nicht kennt, verspottet zeigt, und das dritte zeigt dieses Kind als erwachsenen Dominikaner, der seine jüdischen Brüder zu Tode foltern läßt."

Man sieht aus diesen wenigen Anführungen, die sich bogenweise häufen lassen, daß Heine ganz unter dem Einfluß der jüdischen Stimmung sich bewegte. Ja er hält sich nicht von den religiösen Reformbewegungen fern, er interessiert sich für die Neuerungen im Kultus. Freilich konnte einem Manne, der die Radikalkur der getrennten religiösen Begriffe wünschte und erstrebte, jene mehr äußerliche Manier keine sonderliche Achtung

einflößen, mit der man das Tempeljudentum aufzuputzen versuchte, ohne daß man es verstanden hätte, den Eifer für die wahrhaft heilige Sache in allgemeinen Kreisen dadurch lebendig zu machen, daß man der christlichen Gelehrtenrepublik die wissenschaftliche Anerkennung der jüdischen Weltanschauung und der kulturgeschichtlichen Verdienste des jüdischen Schrifttums abringe.

Indem man der neuen jüdischen Literatur den Heiligenschein göttlicher Abstammung willig überließ, konnte man ihr um desto eher die menschlich wissenschaftliche Anerkennung versagen. Nur soweit die Reform die literarische Emanzipation erstrebte, begleitet er sie mit warmer Teilnahme. Wo man aber vor einer Kultusbarriere stehen bleiben wollte, da erklärte er: „Meine Vorliebe für das rigoröse Rabbinertum war seit vielen Jahren schon bei mir in der Folge historischer Untersuchungen.“ Denn jenes rigoröse Rabbinertum ist eine wissenschaftliche Periode in der Entwicklung des Judentums. Nur die tiefere, auf die wissenschaftlichen Probleme eingehende Forschung gewinnt seine Achtung.

Dürfen wir nun von einem Manne, der unter solchen Verhältnissen seine Jugend verlebte, dem vollends für die großen Interessen der Völker wie der ganzen Menschheit das warme Dichterherz schlug, nicht mit allem Grund erwarten, daß er, wie er für das Wehe seiner Konfessionsgenossen ein mitfühlendes Verständnis gehabt hat, so auch den Drang gefühlt habe, auf die würdigste, größte Weise jenes Weh zu rächen, durch den Nachweis, daß das Judentum als kulturhistorische Erscheinung von bedingter Notwendigkeit war und ist? Das ist die ideale Seite des Judenschmerzes, wie ihn Börne nennt, und Heine fühlt dieselbe tief und wahr.

Den 9. Januar 1824 schreibt er an Moser: „Vom Verein schreibst Du mir wenig. Denkst Du etwa, daß die Sache unserer Brüder mir nicht mehr so sehr am Herzen liege wie sonst? Du irrst Dich dann gewaltig. Wenn mich auch mein Kopfübel jetzt niederdrückt, so habe ich es doch nicht aufgegeben, zu wirken. ‚Verwelke meine Rechte, wenn ich deiner vergesse, Jeruscholajim!‘ sind ungefähr die Worte des Psalmisten, und es sind auch noch immer die meinigen. Ich wollte, ich könnte mich eine einzige Stunde mit Dir unterhalten über das, was ich, meist

durch die eigene Lage angeregt, über Israel gedacht, und Du würdest sehen, wie Heine immer Heine sein wird und ist. . . . Wenn es mir möglich ist, will ich gewiß einen guten Aufsatz für die Zeitschrift liefern."

Hiermit soll nun wiederum keineswegs gesagt sein, Heine habe unter dem Wirken für „Jeruscholajim" das Wirken für das Judentum als eine positive Religion verstanden. „Der geborene Feind" — schreibt er am 23. August 1823 an Moser — „aller positiven Religionen wird nie für diejenige Religion sich zum Champion aufwerfen, die zuerst jene Menschenmäkelei aufgebracht; geschieht es auf eine Weise dennoch, so hat es seine besonderen Gründe in Gemütsweichheit, Starrsinn und Vorsicht für Erhaltung eines Gegengifts. . . . Ich habe hier meine Meinung hart ausgesprochen; wenn ich mündlich mehr darüber sprechen könnte, würdest Du sie billigen, doch jetzt kann ich nur hinzufügen, daß sie aus der Liebe, aus der Liebe für unsere gute Sache hervorgeht." In der Tat, „Gemütsweichheit und Starrsinn" mögen zugleich den inneren Antrieb zu dieser seiner Ansicht mit gegeben haben, daß das Judentum selbst vom Standpunkte des entschiedensten Radikalismus aus zeitlich notwendig sei. Aber die „Vorsicht für Erhaltung eines Gegengifts" ist doch mehr als persönlicher Natur, sie hat einen gewissen prinzipiellen, wissenschaftlichen Charakter. Für Heine ist die Bedeutung des Judentums als einer geschichtlichen Opposition gegen die pietistische und hierarchische Ausbildung der Übersinnlichkeitslehre, die ebensosehr die bürgerliche wie die Gewissensfreiheit hemmt, ein positiver Satz, der ein wesentliches Element in seiner Vorstellung „Judentum" bildet. Wir wollen versuchen, die Bedeutung dieses ursprünglich negativen Elements, das unmittelbar einen positiven Charakter annimmt, in möglichster Kürze zu veranschaulichen.

Das Judentum ist nach Heines Anschauung von den Dogmen frei, die durch das Zusammenwirken der griechischen, persischen und indischen Mystik die Idee des Christentums nach Heines Ansicht gebildet haben. „Was ist diese Idee? Wie sich diese Idee historisch gebildet und in der Erscheinungswelt manifestiert, ließe sich wohl schon in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt entdecken, wenn wir namentlich der Geschichte der Manichäer und Gnostiker vorurteilsfrei nachforschen.

3*

Obgleich erstere verketzert und letztere verschrien sind und die Kirche sie verdammt hat, so erhielt sich doch ihr Einfluß auf das Dogma, aus ihrer Symbolik entwickelte sich die katholische Kunst, und ihre Denkweise durchdrang das ganze Leben der christlichen Völker. Die Manichäer sind ihren letzten Gründen nach nicht sehr verschieden von den Gnostikern. Die Lehre von den beiden Prinzipien, dem guten und dem bösen, die sich bekämpfen, ist beiden eigen. . . .

Diese gnostische Weltansicht ist urindisch und sie führte mit sich die Lehre von der Inkarnation Gottes, von der Abtötung des Fleisches, vom geistigen Insichselbstversenken, sie gebar das asketisch beschauliche Mönchsleben, welches die reinste Blüte der christlichen Idee ist. Diese Idee hat sich in der Dogmatik nur sehr verworren und im Kultus nur sehr trübe aussprechen können. Doch sehen wir überall die Lehre von den beiden Prinzipien hervortreten; dem guten Christus steht der böse Satan entgegen; die Welt des Geistes wird durch Christus, die Welt der Materie durch Satan repräsentiert; jenem gehört unsere Seele, diesem unser Leib; und die ganze Erscheinungswelt, die Natur, ist demnach ursprünglich böse, und Satan, der Fürst der Finsternis, will uns damit ins Verderben locken, und es gilt allen sinnlichen Freuden des Lebens zu entsagen, unsern Leib, das Lehen Satans, zu peinigen, damit die Seele desto herrlicher sich emporschwinge in den lichten Himmel, in das strahlende Reich Christi. Diese Weltansicht, die eigentliche Idee des Christentums, hatte sich, unglaublich schnell, über das ganze Römische Reich verbreitet usw."

Diese nach Heine christliche Weltansicht erhält sich auch über die Reformation hinaus. „Luther glaubt nicht mehr an katholische Wunder, aber er glaubt noch an Teufelswesen. Seine ‚Tischreden' sind voll kurioser Geschichtchen von Satanskünsten, Kobolden und Hexen" usw.

Dennoch aber wird durch den gesamten Charakter der Reformation, ihrer politischen und wissenschaftlichen Bedeutung, insofern sie die deutsche Philosophie vorbereitet hat, das gnostische Element, das übersinnliche, die Ansprüche des Fleisches schroff abweisende, zurückgedrängt. Da ist es nun interessant zu sehen, wie Heine die bedeutsame Wirkung der Reformation dem jüdischen Einfluß zuschreibt. „Die Religion selber wird eine andere,

es verschwindet daraus das indischgnostische Element, und wir sehen, wie sich wieder das judäisch-theistische Element darin erhebt." Die größte nationale Tat der Reformation, die „Schöpfung der deutschen Sprache", führt er auf das Weltverdienst der Juden, den Besitz der Bibel, zurück. „Luther gab dem Gedanken auch das Wort. Er schuf die deutsche Sprache. Dieses geschah, indem er die Bibel übersetzte ..." „Man besaß zwar die Vulgata, die man verstand, sowie auch die Septuaginta, die man schon verstehen konnte. Aber die Kenntnis des Hebräischen war in der christlichen Welt ganz erloschen. Nur die Juden, die sich, hie und da, in einem Winkel dieser Welt verborgen hielten, bewahrten noch die Traditionen dieser Sprache. Wie ein Gespenst, das einen Schatz bewacht, der ihm einst im Leben anvertraut worden, so saß dieses gemordete Volk, dieses Volk-Gespenst, in seinen dunklen Ghettos und bewahrte dort die hebräische Bibel, und in diese verrufenen Schlupfwinkel sah man die deutschen Gelehrten heimlich hinabsteigen, um den Schatz zu heben, um die Kenntnis der hebräischen Sprache zu erwerben."

„Als die katholische Geistlichkeit merkte, daß ihr von dieser Seite Gefahr drohte, daß das Volk auf diesem Seitenweg zum wirklichen Wort Gottes gelangen und die römischen Fälschungen entdecken könnte, da hätte man gern auch die jüdische Tradition unterdrückt, und man ging damit um, alle hebräischen Bücher zu vernichten, und am Rhein begann die Bücherverfolgung, wogegen unser vortrefflicher Dr. Reuchlin so glorreich gekämpft hat ... Es galt die Unterdrückung der hebräischen Sprache. Als Reuchlin siegte, konnte Luther sein Werk beginnen. In einem Briefe, den dieser damals an Reuchlin schrieb, scheint er schon zu fühlen, wie wichtig der Sieg war, den jener erfochten" usw.

So sieht denn Heine gradhin das Lebenselement der Reformation in der Bibel, dem klassischen Schriftwerk der alten Juden. Er verkennt sogar den bedeutenden Einfluß des Hellenentums, der der italienischen und von dieser aus der germanischen Welt durch die nach der Eroberung Konstantinopels eingewanderten byzantinischen Gelehrten wieder erschlossen ward. Für ihn war der medizäische Katholizismus hellenisch und der germanische Protestantismus in seiner einfältigen Keuschheit jüdisch,

wie er an vielen Stellen die Juden und Germanen die Völker der Sittlichkeit nennt.

Und so bildet sich diese Vorstellung zu dem weiteren positiven Elemente fort. Das Judentum hat die Sittlichkeit geschaffen, „die Juden haben der Welt einen Gott und eine Moral gegeben".

Wer dies nicht für ausreichend positiv hält, wer in diesem Gedanken vom Judentum nicht eine feste Stellung zum Judentum erkennt, der spekuliert mit logischen Kategorien, die aber nichts weniger als geschichtliche Wirklichkeit in den Köpfen der einzelnen haben.

Systematische Form hat der Begriff Judentum nur in den Religionsbüchern, und auch da nicht in allen die gleiche. Man denke an die heftigen Kämpfe des Maimuni und seiner Zeitgenossen und Nachfolger. Wo gibt es zwei Menschen, die von irgendeinem Ding die gleiche Vorstellung hätten, geschweige von einer kulturgeschichtlichen Erscheinung, die durch tausend Fäden mit der ganzen nationalen Entwicklung verknüpft ist? Haben auch nur zwei Menschen dasselbe „Judentum"? Man prüfe die Frage genau und gewissenhaft nach ihrer idealistischen Bedeutung und man wird finden, daß alle Begriffe nur logische Abstraktionen sind, die in den Köpfen der Menschen zwar in den Hauptelementen ähnlich, aber niemals und nirgends ganz gleich sein können. In einer Abhandlung über „Substanz und Person" in der „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" von M. Lazarus und H. Steinthal sagt Steinthal: „Mit solchen von allen Besonderheiten der Wirklichkeit abstrahierenden Kategorien macht man keine wirklichen Idealitäten. Man nenne nur immer den neapolitanischen Schiffer und den Cromwellschen Puritaner und Hegel mit demselben Namen Christ: darum haben diese drei doch nicht dieselbe Religion."

. . . „Nichts hat so sehr den Schein des Konservativismus als die Religion, und nichts ist in der Tat weniger konservativ als sie. Nichts hat so sehr den Schein allgemeiner Gleichartigkeit der einzelnen als die Religion; und nirgends herrscht der Individualismus mehr als in ihr. Dieser Schein hängt an ihren Formen, welche sich durch Jahrtausende unverändert fortpflanzen und über Millionen Menschen derselben Zeit ausbreiten. Aber

sind denn diese Formen die Religion? Ist es nicht vielmehr der Sinn derselben? Nun werden die Formen überliefert; sie gehen von Mund zu Mund. Nicht so aber gehen sie auch von Herzen zu Herzen, von Gesinnung zu Gesinnung. Sondern jede Zeit und jeder einzelne in einer Zeit legt sich in die alte, überlieferte Form, sein Gemüt, seine Denkart, seinen Charakter. Und gut, daß es so ist! Denn insofern es nicht so ist, wird Vernunft Unsinn."

Nun lebt freilich unter den dogmatischen Anhängern einer positiven Religion in bezug auf den Hauptgrundsatz des Glaubens dieselbe dogmatische Grundstimmung. Diese ist aber von mannigfachen Gefühlen und wissenschaftlichen Gedanken begleitet, welche letztere, besonders bei konsequenter Durchführung, den Glaubenssätzen schnurstracks zuwiderlaufen, ohne darum jene Grundstimmung zu zerstören. Ebenso können wir uns sehr wohl eine gedankenmäßige Durchbildung der religiösen Vorstellungen denken, die zu dem Ergebnis kommt: „Es gibt nur Eine Religion und das ist die Sittlichkeit!", dennoch aber in den alten Vorstellungskreisen so weit stehen bleibt, als einerseits das anerzogene, im späteren Mannesalter noch anerlittene Gefühl unwillkürlich und unwiderstehlich antreibt, andererseits aber die Einsicht in die religiösen und politischen Verhältnisse der Gegenwart und der nächsten Zukunft es notwendig erscheinen läßt.

So hat denn auch Heine dem Judentum als einer positiven Religion, wie einer jeden solchen zwar den Untergang gewünscht und verheißen, aber zugunsten der allgemeinen Menschenliebe, der echten Sittlichkeit. Sah er nun voraus, daß eine Auflösung des positiven Judentums nicht seinem idealen Surrogat für die positive Religion, sondern, unter den gegebenen politischen und sozialen Verhältnissen, nur der christlichen Staatskirche zugute kommen würde, so mußte dies ein zwingender Grund für ihn sein, das Judentum konservieren zu wollen, zumal da er von dem Gefühl durchdrungen war, das Judentum sei in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung noch nicht unbefangen genug begriffen und gewürdigt worden. Das ist ihm, wie schon bemerkt, die ideale Seite des Judenschmerzes, die er am meisten hervorhebt, und für die er in der Literatur Gediegeneres geleistet hat, als weitaus von Juden geleistet worden ist. Wem unter Christen und Juden die

rührende Anhänglichkeit an die unterdrückten Glaubensbrüder und an die verkannte Mission derselben als ein unverwerfliches Zeugnis für die Seelengröße und Gemütstiefe eines Mannes gilt, den verweisen wir auf diese Seite von Heines literarischem Wirken. Wir würden uns freuen, wenn diese Ausführungen besonnene Anregungen böten zur ruhigen sachgemäßen Würdigung des Heineschen Charakters. Diese ideale Seite des Judenschmerzes ist das wesentlichste Element in seiner Vorstellung „Judentum".

Noch einem Einwurf ist zu begegnen, der so nahe liegt und dessen Beseitigung uns die rückhaltlose Verständigung über Heines wesentlichste Stellung zum Judentum um vieles erleichtern wird.

Wenn es wahr ist, wird man sagen, daß Heine das Judentum als ein „Gegengift" gegen das Christentum ansah, wie durfte, wie konnte er sich taufen lassen? Man höre ihn selbst. In einem Briefe vom 27. September 1825 an Moses Moser beklagt er sich über die Knickerei seines Oheims, die ihn zu dem Entschlusse bringe, praktischer Jurist zu werden. „Am Ende bin ich doch der Mann, den keine Geldrücksicht bewegen sollte, etwas von seiner inneren Würde zu veräußern. Du siehst mich daher trotz meiner Kopfleiden im fortgesetzten Studium meiner Juristerei, die mir in der Folge Brot schaffen soll. Wie Du denken kannst — kommt hier die Taufe zur Sprache. Keiner von meiner Familie ist dagegen außer ich. Und dieser ich ist sehr eigensinniger Natur. Aus meiner Denkungsart kannst Du es Dir wohl abstrahieren, daß mir die Taufe ein gleichgültiger Akt ist, daß ich ihn auch symbolisch nicht wichtig achte, und daß er in den Verhältnissen und auf die Weise, wie er bei mir vollzogen wird, auch für andere keine Bedeutung hätte. Für mich hätte er vielleicht die Bedeutung, daß ich mich der Verfechtung meiner unglücklichen Stammesgenossen mehr weihen würde. Aber dennoch halte ich es unter meiner Würde und meine Ehre befleckend, wenn ich, um ein Amt in Preußen anzunehmen, mich taufen ließe. Im lieben Preußen! Ich weiß wirklich nicht, wie ich mir in meiner schlechten Lage helfen soll . . . — Wir leben in einer traurigen Zeit, Schurken werden zu den Besten, und die Besten müssen zu Schurken werden. Ich verstehe sehr gut die Worte des Psal-

misten: ‚Herr Gott, gib mir mein täglich Brot, damit ich deinen Namen nicht lästre.‘ —“

Es ist wahrlich mehr als ein momentaner Stoßseufzer, dieses Geständnis: und die Besten müssen zu Schurken werden! Man muß es nur aus seiner persönlichen Wörtlichkeit in die allgemeine Bedeutung heben. Es ist in der Tat vielleicht einer der schwersten Mängel des historischen, des politischen Christentums, daß es durch den Ausschluß Andersgläubiger von der Mitwirkung am Staate den Übertritt erzwungen hat. Wie viel sittliches Kapital ist bei diesem Wechselgeschäft verschwendet worden! Wie mancher ist an dieser moralischen Ausgabe sittlich verarmt, wie manchem ist die sittliche Kraft wenigstens geschmälert worden! Man bedenke, welchen Einfluß ein solcher Sprung über die ganze bisherige Gemütssphäre hinweg auf die Entwicklung des Charakters haben muß! Wie manche zarte Blüte eines aufopferungsfähigen Gemüts ist da geknickt, wie mancher kernige Stamm einer kühnen, frei gehobenen Gesinnung da gekrümmt worden! Natürlich ist der Einfluß nicht bei allen der gleiche. Von David Pfefferkorn und Julius Stahl bis zu Börne, Heine und Gans gibt es eine lange Reihe der subtilsten Übergänge.

Bei manchem ist die Beeinträchtigung der sittlichen Kraft nur in sehr geringem Maße geschehen; bei jedem ist wohl wenigstens der frische, anstürmende Glaube erschüttert worden, daß man in der Welt seine Ideale bei gutem und starkem Willen annähernd durchsetzen könne, ohne in wesentlichen Punkten sein Ja zum Nein und sein Nein zum Ja machen zu müssen. Diese Untersuchung wird ein interessantes Kapitel bilden in der Grundlegung einer modernen Ethik, d. i. der Moralstatistik.

In der Tat schreibt Heine nach seiner und Gans’ Taufe am 23. des Monats Ijar (April) 1826 an Moser sehr ernst über diesen Akt, der ihm dennoch nicht so gleichgültig geblieben zu sein scheint, als er ihm vor der Taufe vorkommen mochte: „Wenn ich nicht irre, war Gans damals noch nicht getauft und schrieb lange Vereinsreden und trug sich mit dem Wahlspruch: Victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni! Ich erinnere mich, der Psalm: ‚Wir saßen an den Flüssen Babels‘ war damals Deine Force, und Du rezitiertest ihn so schön, so herrlich, so rührend,

daß ich jetzt noch weinen möchte, und nicht bloß über den Psalm. (!!) Du hattest damals auch einige sehr gute Gedanken über Judentum, christliche Niederträchtigkeit der Proselytenmacherei, Niederträchtigkeit der Juden, die durch die Taufe nicht nur die Absicht haben, Schwierigkeiten fortzuräumen, sondern durch die Taufe etwas erlangen, etwas erschachern wollen, und dergleichen gute Gedanken mehr, die Du gelegentlich einmal aufschreiben solltest. Du bist ja selbständig genug, als daß Du es wegen Gans nicht wagen dürftest; und was mich betrifft, so brauchst Du Dich wegen meiner gar nicht zu genieren. Wie Solon sagte, daß man niemanden vor seinem Tode glücklich nennen könne, so kann man auch sagen, daß niemand vor seinem Tode ein braver Mann genannt werden sollte. Ich bin froh, der alte Friedländer und Bendavid sind alt und werden bald sterben und deren sind wir sicher und man kann unserer Zeit nicht den Vorwurf machen, daß sie keinen einzigen Untadelhaften aufzeigen könne. Verzeih mir den Unmut, er ist zumeist gegen mich selbst gerichtet. Ich stehe oft des Nachts auf und stelle mich vor den Spiegel und schimpfe mich aus. Vielleicht sehe ich des Freundes Seele jetzt für einen solchen Spiegel an . . . Grüß mir unseren ‚außerordentlichen' Freund (Gans) und sag' ihm, daß ich ihn liebe. Und dieses ist mein seelenvollster Ernst. Er ist mir noch immer ein liebes Bild, obschon kein Heiligenbild, noch viel weniger ein verehrliches, ein wundertätiges. Ich denke oft an ihn, weil ich an mich selbst nicht denken will. So dachte ich diese Nacht: mit welchem Gesicht würde wohl Gans vor Moses treten, wenn dieser plötzlich auf Erden wieder erschiene? Und Moses ist doch der größte Jurist, der je gelebt hat; denn seine Gesetzgebung dauert noch bis auf den heutigen Tag."

Schon früher am 14. Dezember 1825 schreibt er sehr mißbilligend über Gans: „Ich weiß nicht, was ich sagen soll; Cohn versichert mich, Gans predige das Christentum und suche die Kinder Israel zu bekehren. Tut er dieses aus Überzeugung, so ist er ein Narr, tut er es aus Gleißnerei, so ist er ein Lump. Ich werde zwar nicht aufhören, Gans zu lieben, dennoch gestehe ich, weit lieber wäre mir's gewesen, wenn ich statt obiger Nachricht erfahren hätte, Gans habe silberne Löffel gestohlen . . .

Es wäre mir sehr leid, wenn mein eigenes Getauftsein Dir in einem günstigen Lichte erscheinen könnte. Ich versichere Dich, wenn die Gesetze das Stehlen silberner Löffel erlaubt hätten, so würde ich mich nicht getauft haben."

So dachte Heine selbst über die Taufe, und er hat sich nie gescheut, sich als geborenen Juden zu bekennen, so sehr auch die schriftstellerische Vorsicht es ratsam erscheinen lassen mußte, das unvermeidliche Vorurteil nicht selbst mutwillig aufzuregen. Im zweiten Teil der Reisebilder sagt er: „Die Jagd am Strande soll ebenfalls ein großes Vergnügen gewähren. Was mich betrifft, so weiß ich es nicht sonderlich zu schätzen. Der Sinn für das Edle, Schöne und Gute läßt sich oft durch Erziehung dem Menschen beibringen, aber der Sinn für die Jagd liegt im Blute. Wenn die Ahnen schon seit undenklichen Zeiten Rehböcke geschossen haben, so findet auch der Enkel ein Vergnügen an dieser legitimen Beschäftigung. Meine Ahnen gehörten aber nicht zu den Jagenden, viel eher zu den Gejagten, und soll ich auf die Nachkömmlinge ihrer ehemaligen Kollegen losdrücken, so empört sich mein Blut. Ja, aus Erfahrung weiß ich, daß nach abgesteckter Mensur es mir viel leichter wird, auf einen Jäger loszudrücken, der die Zeiten zurückwünscht, wo auch Menschen zur hohen Jagd gehörten." Man braucht sich also für diesen Punkt nicht allein auf die „Geständnisse" zu berufen, in denen er sagt: „Wenn nicht jeder Geburtsstolz bei dem Kämpen der Revolution und ihrer demokratischen Prinzipien ein närrischer Widerspruch wäre, so könnte der Schreiber dieser Blätter stolz darauf sein, daß seine Ahnen dem edlen Hause Israel angehörten, daß er ein Abkömmling jener Märtyrer, die der Welt einen Gott und eine Moral gegeben und auf allen Schlachtfeldern des Gedankens gekämpft und gelitten haben."

Die Liebe zum angestammten Judentum zeigt sich aber am entschiedensten und für jeden, der ein kulturgeschichtliches Verständnis für diese Dinge hat, am unzweideutigsten da, wo er die endliche Auflösung, wie aller positiven Religionen, so auch des Judentums in die allgemeine Sittlichkeit verkündet, jene „große Demokratie, wo jeder Mensch nicht bloß König, sondern auch Bischof in seiner Hausburg sein soll."

In „Shakespeares Mädchen und Frauen" — in den beiden

Artikeln „Jessika“ und „Portia“ sind sehr zu beachtende Beziehungen zum Judentum ausgesprochen — sagt er: „Welches Martyrtum haben sie (die Juden) schon um dieser Idee willen erduldet! welches größere Martyrtum steht ihnen noch bevor! Ich schaudre bei diesem Gedanken, und ein unendliches Mitleid rieselt mir durchs Herz. Während des ganzen Mittelalters bis zum heutigen Tag stand die herrschende Weltanschauung nicht in direktem Widerspruch mit jener Idee, die Moses den Juden aufgebürdet, ihnen mit heiligen Riemen angeschnallt, ihnen ins Fleisch eingeschnitten hatte; ja, von Christen und Mahometanern unterschieden sie sich nicht wesentlich, unterschieden sie sich nicht durch eine entgegengesetzte Synthese, sondern nur durch Auslegung und Schiboleth. Aber siegt einst Satan, der sündhafte Pantheismus, vor welchem uns sowohl alle Heiligen des Alten und Neuen Testaments als auch des Korans bewahren mögen, so zieht sich über die Häupter der armen Juden ein Verfolgungsgewitter zusammen, das ihre früheren Erduldungen noch weit überbieten wird.“

Natürlich kann von einer sozialen Verfolgung der Juden unter der Herrschaft des Pantheismus nicht füglich die Rede sein. Heine fühlt aber so tief für die Bedeutung jener „fixen Idee“, wie er die monotheistische Synthese einmal nennt, daß er von Mitleid ergriffen wird bei dem Gedanken, daß dieselbe einst von einer nach seiner eigenen Ansicht richtigeren Weltanschauung besiegt werden werde.

Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung

Die altdeutsche Sage nennt die Feier in der Walpurgisnacht — „Hexensabbat“.

Für Menschen, denen als die Probe aller Religion die Gesinnung gilt, daß jeglicher Mensch den gleichen Anteil habe an menschlicher Tätigkeit und menschlicher Ruhe, menschlicher Arbeit und menschlichem Frieden, für Menschen solcher Religion muß es eine empfindliche Wahrnehmung sein, daß das Heiligste, was der Glaube dem Herrn des Himmels dankt, parodiert wird vom Fürsten der Hölle, daß der Sabbat, der eingesetzt ist, „auf daß dein Knecht und deine Magd ruhe gleich wie du selbst“, daß der Sabbat seinen menschenfreundlichen Namen für die Bezeichnung einer Feier preisgeben mußte, in welcher der düstere Volksglaube seine Verzweiflung ausspricht an der sittlichen Gestaltung der Welt durch den Menschen selbst.

Wie war diese Parodie des Sabbat möglich? Sie wurde gar nicht als Parodie gedacht. Der mittelalterlichen Phantasie lag es sehr nahe, eine Feier als Zauberei anzusehen, die im Innern der Familien und der Bethäuser bei der Kerzen Scheine still und heimlich begangen wurde und einem Gotte galt, den man in Ansehung dieses seines Volkes verteufeln mochte. Es war in der vorchristlichen Zeit nicht anders. Noch ehe das Christentum in Rom Wurzeln schlug, hatten sich viele und angesehene Römer dem Glauben und manchen Sitten der Judäer angeschlossen, aber in der römischen Literatur, nicht nur bei Satirikern, sondern auch bei sonst gewissenhaften Historikern, geht ein unverständiger Spott über die den sabbatlichen Müßiggang pflegenden judäischen Männer. Seltsamerweise waren sie mit der häuslichen fried- und freudvollen Feier dieses Tages so sehr unbekannt, daß sie sich

auf Grund mythologischer Zusammenhänge diese Feier als ein Fasten dachten.

Und wie steht es heute bei uns um das Verständnis der sabbatlichen Ruhe? Im wesentlichen nicht besser.

Die soziale Bedeutung der Sonntagsfeier wird zwar ziemlich allgemein gewürdigt; aber der Zusammenhang dieser scheinbar ganz materiell-ökonomischen Einrichtung mit der altreligiösen Sabbatfeier — dieser Zusammenhang ist den wenigsten klar gegenwärtig.

Nun könnte man meinen, es sei ganz ausschließlich das Interesse der Wissenschaft, der geschichtlichen Forschung, den Nachweis zu führen, in welchem Grade unsere soziale Einrichtung abhängig sei von der religiösen; aber das Bewußtsein der Gebildeten, der nicht forschenden Zeitgenossen, müsse nicht erfüllt, um nicht zu sagen, behelligt werden von solchen Untersuchungen über die Quellen der Kulturgüter. Genug, daß sie vorhanden sind und daß sie genutzt werden können; wer sie gegeben, woher sie gekommen — das ist uns nicht interessant. Fordert es doch die Nutzung eines Kulturgutes nicht, daß man seinen Ursprung kennt!

Diese Ansicht ist ein recht gefährlicher Irrtum. Solange die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht eine Änderung von der Art erfahren haben, wie sie bisher in allen Revolutionen der Geschichte auch nicht annähernd erfolgt ist, solange die Prozesse der geschichtlichen Bewegung nur im Wechsel der Wellenbildungen sich vollziehen, ohne das ganze Niveau von Grund aus zu ändern, so lange bleiben unsere Kultureinrichtungen durch geheime Kanäle mit ihren Quellen verbunden. Wer sie daher innerhalb der gegebenen Verhältnisse als ein praktischer Mann weiter und höher entwickeln will, der muß immer zu den Quellpunkten zurückgehen, mit denen sie noch zusammenhängen.

Wenn es gelingen könnte, den Zusammenhang der bei jedem sittlichen Praktiker hochstehenden Sonntagsfeier nach ihrer sozialökonomischen Seite mit der religiösen Einrichtung des Sabbat in das Bewußtsein der Zeitgenossen einzuführen — dann wäre der Widerspruch bloßgelegt, in dem die Gläubigen sich bewegen, sofern sie nicht für die prinzipstrenge ökonomische Entwicklung dieses ihres religiösen Gebotes mit all dem Feuer des religiösen Enthusiasmus eintreten, das vom Zuge der Zeit noch nicht ver-

löscht ist. Und wenn es vollends gelingen könnte, den Sabbat als aus einem solchen religiösen Quellpunkt entsprungen nachzuweisen, der von allen Zeitgenossen als noch lebendige Religion erkannt wird, dann ist für den dieser Einrichtung zugrunde liegenden Gedanken die sittliche Begeisterung aller gewonnen.

Soll nun aber der Sabbat auf diesen Gehalt hin geprüft werden, so gilt es, alle Vorurteile abzuweisen und von allen Formen abzusehen, die derselbe in späterer Entwicklung angenommen hat. Wie der mittelalterliche Aberglaube von dem Hexensabbat und der römische Irrtum von dem Sabbat-Fasten verschwunden sind, so müssen wir die Erinnerung an alle jene kleinlichen Observanzen zurückdrängen, die sich in den historisch durchaus begründeten Zeiten der talmudischen Scholastik in die alte mosaische Einrichtung einschlichen — wenn wir anders den bewegenden Gedanken derselben deutlich erkennen wollen.

Dagegen wird es nötig sein, nach ähnlichen Einrichtungen bei anderen Völkern uns umzusehen, den Zusammenhang dieser einzelnen Erscheinung mit dem gesamten Kulturleben der Menschen zu erforschen. Denn in diesen steht das einzelne nicht vereinzelt, alles hat seine Bedeutung, der Speisezettel, der in Herculanum ausgegraben wird, nicht minder als das erhabene Gedicht, das der Philolog im vergilbten Pergament auffindet. Aber es gibt allerdings Kulturerscheinungen, die im Mittelpunkte des Lebens eines Volkes, ja aller Völker stehen, zu denen daher die Strahlen der Kultursonne von allen Seiten strömen.

Solche Brennpunkte haben deshalb eine erhöhte kulturgeschichtliche Bedeutung, weil sie den Grund vieler anderer Erscheinungen enthalten. Wird im Sabbat ein solcher Gehalt vermutet, so muß seine Entstehung im Zusammenhange der Kultur gesucht werden.

Vor allem wollen wir uns zerlegen, was in unserer Vorstellung vom Sabbat enthalten ist. Was denken wir zu allernächst bei dem Worte Sabbat? Ohne Zweifel: die Ruhe an einem Tage in der Woche. Sobald dies gedacht ist, müssen wir fragen: Wie ist dieser Tag der Ruhe in jeder Woche entstanden? Wie kommen die Juden darauf, in jeder Woche einen Tag zu feiern? Ist diese Feier nur den Juden und den ihnen religiös angestammten Christen, die sie überkommen haben, eigentümlich, oder findet sie sich auch bei andern Völkern? Und wenn dies der Fall ist, wie

ist sie von dem einen Volke auf das andere übertragen worden? Oder ist sie diesen Völkern ursprünglich gemeinsam? Und wie entstand sie gerade unter diesen Völkern und nicht auch bei andern?

An allen diesen Fragen erkennen wir ein sehr wichtiges Merkmal. Sie gehen allesamt von der Voraussetzung aus, daß eine jede Kulturerscheinung entstanden sein und deshalb erklärt werden müsse nach den allgemeinen Bedingungen des Menschengeistes, der alle Kultur erzeugt. Und wie dieser Menschengeist mit den Verhältnissen arbeiten muß, aus denen er erwächst, so müssen zur Erklärung irgendeiner Kulturerscheinung jene Verhältnisse erkannt werden, innerhalb deren sie erstand. Es sind dies die natürlichen klimatischen Zustände, die Beschaffenheit des Bodens und seiner Produkte, diesen gemäß ferner die ökonomische Lage des Volkes und der einzelnen Stände in ihm, seine Lebensart, seine Sitten, seine Erkenntnisse, endlich, als Ausdruck der gesamten Kulturbedingungen, seine politische Verfassung.

Aus diesem ganzen Gefüge heraus muß eine Erscheinung begriffen werden, welche wir in ihrem Ursprung erkennen wollen. Sie kann nicht mit einem Male entstanden sein, sondern nur in allmählicher Entwicklung und unter dem beständigen Einfluß der genannten Verhältnisse.

Es bedarf nach dem Gesagten wohl nur einer sanften Abweisung für jene Meinung von der göttlichen Einsetzung des Sabbat. Der Glaube, es stamme etwas von Gott oder von den Göttern, ist doch nur der Ausdruck wissenschaftlicher Ratlosigkeit und bedeutet nichts anderes als das Geständnis: aus den Menschen können oder wollen wir es nicht erklären. Der kulturgeschichtlichen Forschung entzieht diese Ansicht ihre höchsten Interessen, aber auch in dem öffentlichen Bewußtsein sollte sie endlich schwinden. Von allem theoretischen Interesse abgesehen, muß es ja doch dem religiösen Gefühl anstößig sein, eine religiöse Einrichtung von unleugbarem Segen auf einen Schöpfer zurückzuleiten, dessen Vaterschaft alles anruft, was in der Menschengeschichte sein Wesen getrieben. Auch der Inquisitor bei den Hexenprozessen erklärte feierlich, die Hexen seien von Gott gemacht. Es gibt keine noch so teuflische Erscheinung, die sich nicht auf Gott und Gottes Ordnung beriefe.

Nun zurück zu unserer Frage nach dem Ursprung der Feier eines Tages in jeder Woche. Das ist eine höchst auffallende Erscheinung, die nur erklärt werden kann aus den allgemeinen Verhältnissen des Volkes oder der Völker, bei denen sie sich findet. Aber zu diesen Verhältnissen gehört eine Einrichtung, die der Sabbatfeier offenbar vorausgeht, die wir aber nicht stillschweigend voraussetzen dürfen, nämlich die Einteilung der Zeit in Wochen. Wenn wir fragen, wie der Ruhetag in jeder Woche entstanden sei, so müssen wir vorher fragen: Wie ist die Woche entstanden?

Die Einteilung der Zeit nach siebentägigen Wochen findet sich nicht bei allen Völkern des Altertums; bei den Griechen kennen wir eine Art zehntägiger Woche, bei den Römern eine neuntägige. Ihr Ursprung ist in West-Asien bei den Semiten. Von da ging sie nach Ägypten über, und von Ägypten aus kam sie durch die Alexandriner zu den Römern. Das Christentum hatte die siebentägige Woche von den Juden übernommen; aber noch vor dem Eintritte des Christentums in die germanische Welt fand die Wocheneinteilung in Gallien und Deutschland Eingang.

Woher diese Einteilung? Denken wir uns Nomaden-Völker in heißen Ländern, die fast nur in der Nacht wandern können. Nichts ist natürlicher, als daß sie dem Erscheinen und dem Scheinen des Mondes die größte Aufmerksamkeit widmen. Ihre Tage beginnen mit der Nacht, in der Abenddämmerung, wenn der Mond sichtbar wird. Auch andere Völker, die ihre Zeit nach dem Mondlauf eingeteilt, zählen nach Nächten, die Gallier und die Germanen, die Araber und die Juden, und auch die Griechen fingen den Tag mit der Nacht an. Mondhelle Nächte sind wandernden Völkern ihre sonnigen, glücklichen Tage, die dunkle Nacht oft ein feindliches Wesen. Auch wir sagen noch: Der Tag bricht an, die Nacht bricht ein. Daher alles Wichtige, Heilige in den Nächten, bei den Germanen die Feier der Feste, die nächtlichen Festfeuer, und von den Juden ist es bekannt, daß ihr Fest am Abend beginnt, die Hauptfeier oft nur am Abend begangen wird, wie das Abendmahl des Passah-Lamms. So entsteht aus der Bedeutung des Mondes schon in der beginnenden Kultur der Monat. Bald wurde auch die Dauer der Zunahme des Mondes vom Neumond bis zum Vollmond und andererseits die Dauer der Abnahme bis zum ersten Punkt zurück auf

je vierzehn Tage wiederholentlich gezählt, und so lag es nahe, die Mitte der Zu- wie der Abnahme zu beobachten, und nach dieser eine weitere Entwicklung in Wochen zu machen. Im Hebräischen kommt das Wort Woche von sieben; und in gleicher Etymologie ist es von den Griechen und Römern nachgebildet worden.

Diese natürlichste Zeiteinteilung mag in den ältesten Zeiten entstanden sein. Wir gehen jetzt einen Schritt weiter zu einer höheren Stufe der astronomischen Beobachtung, auf welcher die sieben Planeten bekannt werden, nach denen die Benennung der sieben Wochentage erfolgt. Wie die Chaldäer zu der Entdeckung gekommen sind, unter welchem Gotte jeder Tag stehe, das wird genau berichtet. Man habe jede Stunde einem Planeten zugewiesen, und welchem Planeten die erste Stunde eines Tages zufiel, diesem den Tag geweiht. Angefangen aber habe man mit dem Saturn. Wie kam man aber darauf, mit dem Saturn anzufangen? Weil Saturn der oberste Gott war. Weshalb war aber Saturn der oberste Gott? Diese Frage läßt sich ohne eine genauere Einsicht, als wir sie nach dem Urteil der Sachkundigen haben in das Detail der Astrologie und des ältesten Sterndienstes, nicht befriedigend beantworten. Tacitus vermutet als Grund, daß der Saturn als höchster Planet erschien, der alle Bahnen der übrigen Planeten umkreiset. Wie dem auch sei, die Tatsache steht fest, daß Saturn bei den semitischen Völkern als oberste Gottheit verehrt wurde.

Der Tag des Saturn, das ist der Sabbat.

Mit der Woche kamen zugleich die planetarischen Benennungen der Wochentage aus West-Asien über Ägypten nach Rom, und hier wird in der Zeit Cäsars der Tag des Saturn als der jüdische Sabbat bezeichnet. Auch nach Gallien und Germanien kamen mit der Wocheneinteilung die planetarischen Wochen-Namen, die bei den romanischen Völkern bis auf den heutigen Tag fortdauern, meist in verkürzter Gestalt. In den germanischen Ländern ist dagegen sehr früh eine Umtaufung derselben gemäß den entsprechenden heimischen Götternamen vorgenommen worden. Nur für den Saturntag wollte sich kein heimischer Gott schicken. Und so blieb der Saturday. Die romanischen Völker, die die alten Namen beibehalten, haben jedoch merkwürdigerweise nur für den ersten und letzten Wochentag den Namen geändert. Der

Sonntag wurde der Tag des Herrn, Domenica, Domingo, Dimanche; und der Tag des Saturn wurde Sabbato, Sabado, Samedi gleich Sabedi.

Wenn der Sabbat aber, wie dies historisch verbürgt wird, der alte Saturntag ist, so müssen wir, um die Entstehung des Sabbat zu begreifen, noch einige Augenblicke dem Saturn unsere Aufmerksamkeit schenken.

Doch zuvor eine wichtige Frage. Wie war es möglich, die Gestirne als Götter zu denken? Ich antworte kurz: Sie wurden zuerst nur als Menschen gedacht. Einen scharfen Artunterschied zwischen Gott und Mensch kannte und machte man nicht. Fragt man aber: Wie war es möglich, die Gestirne als Menschen zu denken?, so ist nichts natürlicher als dies. Uns, die wir alle an die Vorstellung von physikalisch-chemischen Erscheinungen gewöhnt sind, wird es schwer zu denken, daß die ältesten Kulturmenschen in den Himmelskörpern nicht chemische Massen sehen konnten, die sich nach physikalischen Gesetzen bewegen. Bevor man physikalische Vorstellungen hat, gibt es für das Bewußtsein des Menschen nur Personen und persönliches Handeln, nicht Materie und materielle Bewegung.

Sind nun aber die Gestirne als Personen, als Menschen gedacht, welche tun im Großen, was wir im Kleinen tun oder möchten, dann wächst allmählich die Vorstellung von den großen Himmlischen im Verhältnis der kleinen Irdischen, und die menschlichen Personen werden persönliche Götter. Bald ist es die Pracht und Schönheit der Gestirne, die uns zur Bewunderung hinreißt, bald ist es die Macht, der leuchtende, strahlende Einfluß derselben auf die Menschen und ihre Arbeit. Bald ist es die ewige Gesetzmäßigkeit der himmlichen Bewegungen im Gegensatz zu der unberechenbaren Wechselfülle alles Irdischen. Wie wir Modernen beim Anblick der wandellosen Natur in die naive Stimmung versetzt werden, so sind die Urmenschen beim Anblick der erhabenen Natur in einer Bewegung des Bewußtseins, in welcher die ältesten Mythen und Religionen geboren wurden, welche aber als psychische Stimmung der modernen naiven durchaus verwandt ist.

Mit dem Fortgange der Kultur wurde der Einfluß der Gestirne auf die Geschäfte des menschlichen Lebens vielseitiger merkbar. Der Ackerbau, die Viehzucht, später zumal die Schifffahrt, sie alle waren von den Gestirnen abhängig, und wenn diese

4*

einmal in den einfachsten Lebensformen als Götter erkannt waren, so mußte das entwickeltere Bewußtsein nur noch mehr des Göttlichen in ihnen entdecken.

Unter diesen Gestirnen ist es nun der Planet Saturn, welcher in den ältesten Zeiten des Semitismus als höchste Gottheit verehrt wurde. Er hieß El oder Bel und gilt bei den Phönikern, Babyloniern und Syrern als Weltbaumeister, Welterhalter und Weltbeherrscher. In seiner Burg im siebenten Himmel thronend, läßt er als Fürst des himmlischen Heeres die anderen Sterne die ewig gleichen Bahnen ziehen. In der fürchterlichen Gleichnisrede, die Jesaja über Babels Sturz anhebt, spottet er:

„Wie bist du vom Himmel gefallen, du schöner Morgenstern! Wie bist du zur Erde gefället, der du die Völker schlugest. Gedachtest du doch in deinem Herzen: Ich will in den Himmel steigen und meinen Thron über die Sterne des El erhöhen! Ja, zur Hölle fährst du, hinab in die Grube.“

Dieser El-Saturnus hat aber auch seine ethische Bedeutung. Er ist das gerechte, strafende Wesen, das die Sünde haßt, dessen Rache daher nur durch Hingabe des Liebsten gesühnt werden kann. Unter seiner strengen Herrschaft lebten die Menschen in Unschuld und Frieden. Bei den Griechen und besonders bei den Römern verband sich dieses ethische Element des Bel oder El mit der Vorstellung von dem Kronos und Saturn mit der Sichel, als dem Gotte der Saaten, des Ackerbaues, der Städtegründung, und erzeugte aus dieser Verbindung die bekannte Mythe vom goldenen Zeitalter, in dem die Menschen ohne Krieg und ohne Standesunterschiede in einmütiger Gleichheit lebten. Unter seinem Zepter war reichlichste Fülle der naturwüchsigen Güter, Ungeteiltheit des Besitzes, friedevolle Freiheit und Gleichheit aller Menschen. Daher wurden ihm zu Ehren die Saturnalien gefeiert, ein Fest, das älter sein soll als Rom und das zu allen Zeiten volkstümlich war. Sie wurden um die Weihnachtszeit begangen, zur Zeit der Sonnenwende, in der nach einem weitverbreiteten Glauben die Natur sich erneue. Sie dauerten sieben Tage. Wie man an ihnen das Andenken des Saturnus feierte, so hoffte oder fürchtete man seine einstmalige Rückkehr; darum sind für diese Tage die Unterschiede der Stände aufgehoben. Der Sklave speist an der Tafel seines Herrn und wird von ihm bedient. Schon in den ersten

Tagen des Dezember herrscht allgemeines Wohlleben, Lärmen und Aufregung, natürlich bei den Herrschaften, als ob diesen nicht das ganze Jahr Ein Festtag wäre.

Lucian läßt den Saturn von seinem siebentägigen Regimente erzählen, wie er dann nichts Ernstes und kein Geschäft dulde, sondern alles müsse trinken und guter Dinge sein, lärmen und scherzen und würfeln und Könige der Festlust wählen. Vor allem aber müßten die Sklaven schmausen und singen und springen, daß es eine Lust sei!

So viel über Saturn, dessen Namen der Tag trägt, der bei den Juden Sabbat hieß. Wir werden jedoch fragen: Besteht zwischen diesen beiden Namen nur diese chronologische Gleichheit, oder kannten die alten Hebräer den Gott Saturn und weiheten ihm etwa den Sabbat?

„Habt ihr,“ ruft der Prophet Amos (5, 25), „habt ihr Schlacht- und Speiseopfer mir gebracht in der Wüste vierzig Jahre, Haus Israel? Ihr truget die Kapelle des Moloch und den Chijun, die Bildsäule eures Sterngottes, die ihr euch gemacht.“

Dieser Chijun ist der Name, den Saturn bei den Hebräern, Phönikern, Babyloniern, Syrern und Ägyptern führt, und vor seiner Verehrung warnen die Propheten.

Sehr bezeichnend ist der Ausdruck der Entsagung, mit dem Hiob seine monotheistische Enthaltsamkeit schildert:

> „Seh ich zum Sonnenlichte, wie es glänzet,
> Oder zum Monde, der so sehr wallet?
> Und ward mein Herz im Stillen hingerissen,
> Daß ich den Handkuß ihnen zugeworfen?
> Ja, es wäre strafwürdige Sünde,
> Ich hätte Gott verleugnet in der Höhe!“

Hier vernehmen wir den alt-semitischen Sinn, der es kaum begreift, wie er dem hinreißenden Kultus der Gestirne entsagen konnte.

Welchen Zusammenhang der israelitische Jehova mit dem alt-semitischen El-Saturn habe, ob und wie er aus ihm hervorgegangen sei, — diese Frage muß hier gegen dringlichere zurücktreten; so viel jedoch will ich sagen: man scheue die Frage nicht und halte nicht die unfreundliche Ansicht fest, der unvergleichliche Gott, der die europäische Welt erobert, könne nicht gleichen Blutes mit dem Gott der semitischen Brüder sein. Verwandte

Stämme haben eine ursprüngliche Gleichheit in den religiösen Anschauungen, den Sitten und ersten Verrichtungen des bürgerlichen Lebens. Erst von diesem gemeinsamen Boden aus erheben sich im weiteren Lauf der Entwicklung ganz allmählich kleine Abartungen, die endlich zu neuen Formen ausreifen. Nur von dem gleichen Boden aus lassen sich wahre, wesentliche Verschiedenheiten erkennen; aus den gemeinsamen Bedingungen des Stammes bilden sich die Eigenarten der Völker.

Wenn wir jetzt zu der Frage zurückbiegen: Wie ist der Ruhetag in jeder *Woche* entstanden?, so kennen wir nun die allernächsten Anlässe: Bei den Semiten galt die Woche als Zeitmesser. Wie kam aber der Israelit darauf, einen vollen Tag in jeder Woche zu feiern? Wir wissen auch diese Frage jetzt zu beantworten: Weil der erste Tag der Woche dem Saturn heilig war. Aber hier schon kann uns ein wesentlicher Unterschied nicht entgehen. Wenn ein Tag einer Gottheit geweiht ist, so ist davon noch ein weiter Schritt zu dem Gedanken, diesen Tag der völligen Ruhe zu bestimmen. Alle Völker haben ihre Tage einzelnen Göttern geweiht; *aber unter allen Völkern haben nur die Juden, von denen die Christen ihn überkommen haben, einen wöchentlichen Ruhetag.*

Diese Fortbildung des dem Saturn zum Opferdienst geweihten Tages zum öffentlichen Ruhetag — diese Fortbildung erst begründet einen wesenhaften Unterschied in dem Charakter, das will sagen, dem durch historische Verhältnisse bedingten Volksleben der alten Israeliten; nicht aber die flüchtige und unerfreuliche Annahme, daß dem auserwählten Volke wie sein Jehova so sein Sabbat erbeigentümlich geschenkt worden sei.

In der Art, wie die Feier einer Gottheit begangen wird, haben wir einen Gradmesser für die Kultur des Volkes. Bei Völkern auf niederer Kulturstufe finden wir Fasten an ihren Nationalfesten. So bei den Mexikanern und Peruanern, auch bei semitischen Völkern. Bei allen Westasiaten weichlichen Sinnenkultus. Von ihnen stammen die griechischen Feste, von den ältesten Einwanderern übergepflanzt. Es ist wahr, in Hellas wurden die düsteren Ausschweifungen der ägyptischen Feste und die wilden Tänze der Phöniker zu den harmonischen Chorreigen gemildert, — das zügellose Geschrei wurde feierliche Hymne, und die blutigen Wettkämpfe und Selbstopferungen wurden zu musischen Fest-

spielen und dramatischen Aufführungen. Aber unter der ästhetischen Kultur erschlaffte der politische Geist, und als das den weichen Genüssen eines nur ästhetischen Lebens ergebene Geschlecht den letzten Rest bürgerlicher Freiheit verscherzte, als es zu Athen mehr Sklaven gab als Freie, da gab es mehr Feste als Tage im Jahr.

Dieser Festtaumel wurde freilich in den späteren athenischen wie römischen Zeiten durch die Staatskunst der Machthaber unterhalten, welche das das ganze Jahr hindurch elendiglich darbende Volk mit den Leckerbissen und dem Schaugepränge einzelner Festtage höhnisch beschwichtigen konnte, — aber seinen Ursprung hat es doch in den religiösen Anschauungen jener Völker. Man mußte sich an den Bacchusfesten berauschen, man mußte in Satyrspielen die dionysische Feier begehen, weil man ursprünglich glaubte, die Götter werden durch Possen erheitert und von ihrem Zorne abgelenkt. Sehr naiv meint daher ein christlicher Schriftsteller im dritten Jahrhundert seine Mitbürger zu widerlegen, indem er ihnen sagt: „Warum habt ihr die Fest-Spiele eingeführt? Weil, antwortet ihr, die Götter dadurch ergötzt werden und alle Reste des Zorns gegen die Menschen ablegen. Wird aber Jupiter aufhören, zu zürnen, wenn man seine Abenteuer mit der Leda, der Europa, der Danae in Tänzen und Schauspielen wiederholt?“

Wie unendlich verschieden erscheint von diesem Gesichtspunkte aus der jüdische Sabbat! Nicht Fasten, nicht wilde Tänze, nicht sinnliche Ausschweifungen bezeichnen seine Feier, sondern Ruhe von der Arbeit. Wenn wir aber wissen wollen, welcher Art diese Ruhe war, so müssen wir wissen, welcher Art die Arbeit war, von der die Juden ruhten. Wir müssen also auf die ökonomischen Verhältnisse unser Augenmerk richten, aus denen diese, wie wir sehen, so ganz eigentümliche Form der Feier eines der Gottheit geweihten Tages erwachsen ist.

Die Mehrzahl aller Feste entstammt den Wünschen und Freuden des Ackerbauers; ihre regelmäßige Wiederkehr wird von den Bedürfnissen des Landbaues bestimmt. Ackerbau ist die älteste Form kultivierter Arbeit. In den germanischen Sprachen ist Arbeit synonym mit Ackerbau. Nach der erst beim Ackerbau möglichen Teilung der Arbeit entwickelte sich an der Wurzel, welche Feldarbeit ursprünglich bezeichnete, die Bedeutung des Frondienstes, der Leibeigenschaft. Auch das hebräische Wort für

Arbeit gehört einer Wurzel an, welche in einer verwandten Sprache dienen bedeutet. War sonach Arbeit Feldarbeit, so war die Ruhe die Enthaltung von der Feldarbeit, dem Ackerbau. Wie bei allen Völkern, sind auch bei den Juden alle Feste Naturfeste, oder sie stehen, wie der Versöhnungstag, als vorbereitende Reinigungstage mit den großen Erntefesten im Zusammenhang. Auch der Sabbat entsteht beim Übergang der Hebräer aus dem Nomadenleben zum Ackerbau. Und hier auch wird die Umwandlung des ersten Saturntages zum siebenten Sabbattage als dem Ruhetage nach und von der Arbeit erfolgt sein.

Völker, welche in dem Nomadenleben oder gar bei der Jagd stehengeblieben sind, sind vor der Kultur stehengeblieben. Bei den Jägern und Nomaden gibt es keinen Besitz, also auch kein Haus, keine Heimat, kein Vaterland. Den Göttern, welchen die Alten die Einführung des Ackerbaues zuschreiben, danken sie auch die Einführung der Ehe und der bürgerlichen Gesetze. Aber mit dem Ackerbau ist die Eifersucht der Ansiedler, ist der Kampf um den Besitz des Bodens gegeben. Die Sieger werden die Herren, die Schwächeren die Sklaven. Wo wir die Kultur eines Volkes bis zu ihren Anfängen zurückverfolgen, da finden wir die Sklaverei.

Man weiß, daß es der mosaischen Gesetzgebung nicht gegeben war, die Sklaverei prinzipiell abzuschaffen. Kein Verständiger wird sich darüber wundern. Ist es doch auch dem Christentum nicht alsbald gelungen, das unter weit günstigere Kulturbedingungen gestellt war. Die Sklaverei hat in Frankreich, in Italien bis ins 13. Jahrhundert fortgedauert, und als Ludwig XIII. die Neger in den französischen Kolonien für Sklaven erklärte, da durfte Montesquieu in seiner vernichtenden Weise spotten:

„Beschränkte Köpfe übertreiben gar sehr die Ungerechtigkeit, welche man an den Afrikanern begeht, denn wäre sie so groß, wie jene behaupten, würde es dann den europäischen Fürsten, die ja so viele unnütze Verträge miteinander abschließen, nicht längst eingefallen sein, auch einmal zugunsten des Mitleids und der Barmherzigkeit einen allgemeinen Vertrag zu schließen?“ Um so mehr wird man die Staatsweisheit bewundern, mit der die mosaische Gesetzgebung die Ursachen der Sklaverei abzuschneiden suchte.

Man nennt die israelitische Staatsverfassung Theokratie, Got-

tesherrschaft. Schon Spinoza hat es ausgesprochen, daß der Charakter der Theokratie Demokratie sei. Indem er nachweist, daß die demokratische Regierungsform dem Naturrecht am gemäßesten sei, erklärt er die israelitische Staatsform als Demokratie. Denn, sagt er, im demokratischen Staate überträgt niemand sein Naturrecht auf einen andern, sondern auf die Gesamtheit, von der er ein Teil ist. Darum bleiben in ihm alle, gleich wie in dem Naturzustande, als gleiche. Nach dem Grundsatze Mosis sollten die Israeliten ihr Recht auf Gott übertragen, das will sagen, auf keinen Sterblichen.

Theokratie ist der mythische Ausdruck für den politischen Gedanken der Ebenbürtigkeit in Volk und Staat. Auch das moderne Ideal staatlicher Freiheit ist Theokratie, insofern darunter die Einheit der nationalen Gesittung und der gesetzlichen Staatsverwaltung verstanden wird.

Daß Gleichheit aller Bundesbrüder der Grundzug der israelitischen Theokratie war, das erkennen wir unzweideutig aus den bekannten Stellen der mosaischen Bücher, in denen von der Errichtung einer Monarchie gesprochen wird. „Wenn ihr," heißt es dort, „in Nachahmung der Nachbarvölker einen König verlangt, dann soll er die Thora abschreiben und alle Tage darin lesen, damit er lerne, Jehova seinen Gott fürchten, auf daß sich nicht erhebe sein Herz über seine Brüder." Und als die Israeliten zu Samuel kamen, daß er ihnen einen König einsetze, da sagt Jehova: „Nicht dich haben sie verworfen, über sie König zu sein, sondern mich." In dieser theokratischen Auffassung wurzelt der Unterschied der modernen Monarchie von der orientalischen Despotie.

Gegensatzlosigkeit der Ethik und der Politik, der Grundzug der altisraelitischen Staatsverfassung, zeigt sich auch in allen bürgerlichen Einrichtungen. Man ist heutzutage an die schiefe Unterscheidung von politisch und sozial gewöhnt, als ob nicht das erstere der Ausdruck des letzteren wäre. Nun wohl, wenn die theokratische Politik demokratisch war, wie war die israelitische Sozial-Gesetzgebung?

Der Besitz im Altertum bis tief in das Mittelalter hinein ist Grundbesitz. Die sozialen Gesetze werden sich deshalb vornehmlich auf den Grund und Boden beziehen. In den Gesetzen über Grund und Boden werden wir also den theokratischen Geist

der israelitischen Sozial-Gesetzgebung suchen müssen. Gott ist Herrscher, das hieß: Kein Mensch ist Herrscher. Sollen nun alle gemäß dem demokratischen Charakter der vermutlichen Theokratie des Besitzes gleichen Anteil am Grund und Boden haben, so wird Jehova als der Herr des Landes erklärt worden sein. So heißt es wirklich: „Und das Land soll nicht verkauft werden, daß es verfallen bleibe, denn mein ist das Land. Fremdlinge und Beisassen seid ihr bei mir.“ Diesen Charakter erkennen wir an den einzelnen gesellschaftlichen Einrichtungen.

Die Ergiebigkeit des sehr fruchtbaren Bodens zu erhöhen, das galt bei der Seßhaftwerdung des Volkes als erste nationale Pflicht. Daher das Gesetz, daß in jedem siebenten Jahre die Felder und die Weinberge brach liegen, „Sabbat feiern“ sollen. Die wirtschaftliche Rücksicht war allem Anscheine nach der Ausgangspunkt dieser Einrichtung; aber das eben kennzeichnet den Geist der israelitischen Gesetzgebung, daß dieser rein wirtschaftlichen Maßregel eine sozial-politische Richtung gegeben werden konnte. „Sechs Jahre besäe dein Land und sammle ein dessen Ertrag, aber im siebenten Jahre laß es brach und gib es preis, daß davon essen die Dürftigen deines Volkes.“

Und nicht nur die Felder sollten dem Gemeinbesitz zurückgegeben, auch die Schulden sollten erlassen werden. Wer nahe vor dem siebenten Jahr deshalb nicht leihen wollte, den ermahnt die Schrift in eindringlichen Worten zu mildem Brudersinn. Und als ob die Bibel vor mancher Gläubigkeit unserer Tage dadurch noch nicht ganz kompromittiert wäre, zieht die saturnische Siebenzahl ihre konzentrischen Kreise immer weiter und höher. Wenn siebenmal sieben Jahre durch das Land gezogen, dann soll Freiheit ausgerufen werden im ganzen Lande. „Ein Jobel soll dasselbe euch sein, daß ihr zurückkehret ein Jeglicher zu seinem Besitze und Jeglicher zu seinem Geschlechte.“ Der Grund und Boden ist gar nicht verkauft worden, sondern nur die bis zum Jobeljahr zu erwartenden Ernten. Alle diese Gesetze, die, wie wir sehen, in einem geschlossenen Zusammenhange stehen, haben das Gepräge, daß sie die Heiligkeit des individuellen Besitzes zugunsten der gesellschaftlichen Gleichheit antasten. Ob das wahre Religion, oder ob die Bibel in diesem Punkte etwa religionswidrig sei? Sonderbare Ironie! Sooft diese biblischen Gedanken mit dem gestrengen Ernste einer schöpferischen Religiosität, je

nach den geschichtlichen Perioden mit anderem Ausdruck, in die Zeit treten, hören wir die Gläubigen klagen, die biblische Freiheit werde fleischlich verstanden. Und so zeugen sie wider die Propheten, die in der Menschheit nicht aussterben, Heil zu künden den Armen und den ökonomisch Gefesselten Erlösung!

Wie steht es aber um den praktischen Erfolg dieser Einrichtungen, welche der Verarmung des Volkes vorbeugen sollten? Das Versinken großer Volksmassen in das elendeste Proletariat, welches wir bei allen Völkern des Altertums und der Neuzeit kennen, haben sie aufgehalten; aber die Verarmung einer immer wechselnden Zahl von Stammgenossen konnten sie allein nicht verhindern. Und so war trotz der theoretischen Gleichheitserklärung aller Menschen als Kinder Jehovas und trotz diesen Einrichtungen, welche das Anrecht aller auf irdischen Besitz und irdischen Frieden veranschaulichen sollten, die Sklaverei dennoch nicht unmöglich gemacht.

Die erlösende Siebenzahl sollte auch den Sklaven befreien. In jedem siebenten Jahre mußte er frei werden. Hiermit ist denn freilich die Auflösung des Sklavendienstes in eine Art von Mietsverhältnis durchgeführt; denn das ist wohl zu beachten: mit dem Begriff des Sklaven ist die Unpersönlichkeit verbunden. Diese Anschauung sehen wir ja so schroff bei den besten Griechen ausgesprochen. Der Sklave ist Sache, er gehört zur Scholle, auf der er geboren, zum Inventar des Bodens. Mit der Feststellung einer verhältnismäßig schnell erfolgenden Freizeit ist die Auflösung der Sklaverei in Dienstbarkeit vollzogen. Aber wenn dieser Unterschied durchgreifend werden soll, so genügt es nicht, den Sklaven mit der Hoffnung auf eine nach sechs Jahren eintretende Befreiung zu erfüllen; auch innerhalb der Dienstjahre muß ihm seine Ebenbürtigkeit, seine persönliche Menschheit in Staatseinrichtungen, an denen er teilnimmt, gegenwärtig erhalten werden. Sonst unterzieht er sich in trägem Knechtessinn der öffentlichen Schändung durch den Pfriem, statt in freier Tatkraft einen eignen Herd zu gründen und den Besitz zu mehren, mit dem ihn der Herr entlassen muß. „Und wenn du ihn frei entlässest, so entlasse ihn nicht leer. Aufladen sollst du ihm von deinen Schafen und von deiner Tenne und von deiner Kelter: womit dich gesegnet Jehova, dein Gott, sollst du ihm geben.“

Zu dem Gedanken, daß er im siebenten Jahre sein eigener Herr wird, vermittelt ihm daher das Staatsgesetz das Bewußtsein, daß er an jedem siebenten Tage sein eigener Herr ist. Der Sabbat ist in seinem Ursprung ein Ruhetag der Sklaven, der Mietlinge, der arbeitenden Klassen.

Nur die hartnäckigste dogmatische Verwöhnung kann diesen Satz leugnen wollen. Bekanntlich steht im fünften Buche Moses eine Wiederholung der Zehn Gebote, welche von denen im zweiten Buche wesentlich nur im Sabbatgesetz abweicht. Vergleichen wir nun die Begründung des Sabbatgesetzes in den Zehn Geboten des zweiten Buches mit derjenigen im Dekalog des fünften Buches. Während es dort heißt: „denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel und Erde gemacht und das Meer und alles was darinnen ist und ruhte am siebenten Tage. Darum segnete Jehova den Sabbattag und heiligte ihn“, finden wir in der Wiederholung der Zehn Gebote die Schöpfung durchaus gar nicht erwähnt, sondern es heißt hier: „Auf daß ruhen dein Knecht und deine Magd gleich wie du selbst“; und um diese Pflicht recht zu Gemüte zu führen, wird das Volk an die eigene ägyptische Sklaverei erinnert: „Und du sollst bedenken, daß du ein Sklave gewesen im Lande Mizraim. Darum hat dir Jehova, dein Gott, geboten, den Sabbat einzurichten.“

Man könnte fragen, mit welchem Rechte wir der einen Begründung vor der anderen den Vorzug geben. Statt aller Beweise, welche eine genauere Kenntnis von der Abfassungszeit der einzelnen nach Moses benannten Bücher erfordern, will ich lieber durch einen allgemeinen Gedanken anzudeuten suchen, daß die Begründung im ersten Dekalog die historisch unwichtigere sei. Die Sage von der Schöpfung, wie sie in der Genesis erzählt wird, enthält eine Spekulation über die Entstehung der Welt und die zweckmäßige Einrichtung derselben. Einer solchen Spekulation liegt es an, diejenigen bürgerlichen Einrichtungen, welche sie wert schätzt und welche sie erhalten wünscht, in eine uralte Zeit hinaufzurücken, aus der sie durch göttliche Einsetzung in die geschichtliche Zeit hinüber gebracht sei. Den Prozeß, in welchem das Göttliche nach dem Ebenbilde des Menschlichen geschaffen wird, um später nach seinem Ebenbilde das Menschliche zurückzuschaffen, diesen Prozeß sehen wir hier sehr deutlich vollzogen. Zuerst ruht der Mensch, der Sklave, am siebenten

Tage. Dann wird, weil die Feier unter einem sozial gespaltenen Volke religiöse Weihe empfangen soll, Gott von seinem Schöpfungswerke an ihm ruhend gedacht. Endlich ruht der Mensch am Sabbat, weil Gott ihn durch die eigne Ruhe geweihet.

In der Anknüpfung des Sabbat an die Schöpfungsmythe sehen wir nichts in der Mythengeschichte Vereinzeltes. In gleicher Weise gestaltet sich jede Phase in dem Prozeß der Religionen: Das Menschliche wird ins Göttliche gehoben, um später für das religiöse Bewußtsein aus dem Göttlichen hervorzugehen.

Nirgends wird in den mosaischen Büchern die Mahnung, den Sabbat zu feiern, in einer Weise ausgesprochen, daß man bemerken könnte, er werde als eine neue Schöpfung eingesetzt, immer wird seine Heiligkeit nur bestätigt. Jehova hat ihn bestätigt, aber Saturn hat ihn eingesetzt.

Man wird dies jetzt nicht mißverstehen, nachdem wir wissen, was in der Saturnfeier dem Sabbat zugrunde lag: nur die religiöse Weihung eines Tages für die nach dem astrologischen Glauben diesem Tage vorstehende Gottheit. Und worin bestand diese Weihung? Bei allen Völkern in Opfer und anderem Tempeldienst. Weil diese Gottheit aber in der mythologischen Entwicklung die Bedeutung einer gerechten Gottheit erhielt, unter welcher einst die Menschen friedlich und unschuldvoll selige Tage gelebt haben, so schloß sich an den Kultus dieser Gottheit eine Art symbolischer Emanzipation der Sklaven: Dies ist die ganze ausländische Grundlage für den israelitischen Sabbat.

Nun bedenke man, welch ein ungeheuerer Schritt es ist, einmal von der Opferfeier an einem einer Gottheit geweihten Tage zu der vollen Tagesruhe der arbeitenden Klassen, und dann von der symbolischen Emanzipation der Sklaven in jedem Jahre an den sieben Tagen der Saturnalien zu der wirklichen Befreiung an jedem siebenten Tage in der Woche.

„Sechs Tage magst du deine Arbeit verrichten, aber am siebenten Tage sollst du ruhen.“ So heißt es einmal im zweiten Buche im Zusammenhang mit dem Gesetz über das Sabbatjahr. Und was wird als Grund angegeben? Etwa: damit du, Reicher, von den Mühen des Erwerbes und den Entsagungen des Besitzsparens einen Tag habest, an dem du, sofern es dir möglich ist, geistigem Erwerb nachgehen und sittliches Wachstum pflegen

könnest? Die Bibel sagt: „Auf daß sich erhole der Sohn deiner Magd und der Fremdling.“

Welch ganz verschiedene Wirkung mußte ferner die Zulassung der Sklaven in den Saturnalien zu den Tischen ihrer Herren haben gegenüber der wirklichen Befreiung von aller Arbeit am Sabbat! Wie tief mußte ein Mensch versklavt sein, den man mit solchem Hohn ergötzen konnte.

Derselbe Schriftsteller, nach dem ich oben die Saturnalien in wenigen Worten geschildert habe, fährt an derselben Stelle fort: „Man stieß die Sklaven auch mit geschwärztem Gesicht in kaltes Wasser, alles daß es eine Lust war.“

So ähnlich und so verschieden sind beide aus dem Mythos herausgewachsene Erscheinungen. Das ist es, was wir im Eingange gesagt haben. Von einem menschlich gemeinsamen Punkte aus erheben sich die Eigenarten der Völker.

In seinen rohesten Anfängen ist der Sabbatgedanke den Menschen gemeinsam. Aber diese Anfänge gestalten sich verschieden bei den verschiedenen Völkern. Je sorgfältiger und gewissenhafter man diese Verschiedenheiten von dem Punkte der ursprünglichen Gleichheit aus bis in die Einzelheiten der Literatur, bis in die Eigentümlichkeiten der Schreibarten verfolgt, desto schärfer und genauer wird sich der Charakter eines Volkes bestimmen lassen. Durch die rohen Beschreibungen aber, mit denen man heutzutage noch selbst Völker auf derselben Kulturstufe abschätzen zu dürfen meint, durch solche oberflächliche Illustrationen mit willkürlichen Farben kann nur Unklarheit in den wissenschaftlichen Begriffen und Engherzigkeit in den politischen Handlungen gefördert werden.

Wenn es ein Lob ist, so wird es ein solches in uns, in unserem sittlichen Bewußtsein; ich will nicht loben, sondern nur charakterisieren, indem ich sage: D i e E i n r i c h t u n g d e s S a b b a t i s t e i n e E i g e n t ü m l i c h k e i t d e s a l t i s r a e l i t i s c h e n G e i s t e s. Seines Ähnlichen wohl, aber seines Gleichen ist nicht geschehen unter allen Völkern der Erde. Eine so ausschließlich auf das Wohl der dienenden Klassen berechnete Einrichtung mit solcher Strenge in das Volksleben eingeführt, daß sie, wenn auch oft verletzt, nie ganz aus demselben verschwand, und sobald ein neuer Prophet kam, wieder zur vollen Geltung kommen konnte, eine solche

Erscheinung darf in der bisherigen Weltgeschichte — einzig genannt werden.

Wenn wir sagten, der Sabbat sei ausschließlich auf das Wohl der dienenden Klassen berechnet gewesen, so ist dies nur von dem Anfang gemeint; bald aber floß der Segen dieser Einrichtung auf die Besitzenden zurück. Es gilt für alle Zeiten: ökonomischer Druck auf einzelnen Ständen erzeugt Schwanken der Besitzverhältnisse und sittliche Niedrigkeit im ganzen Volke.

Daher konnte der Sabbat, ursprünglich Gattungsname für alle jene sozialen Einrichtungen zugunsten der Armen, bald dem ganzen Volke als sittliches Ideal hingestellt werden. Die Propheten, welche in ihrem politischen Leben und Leiden, in ihrem einsamen und öffentlichen Denken eine wunderbare Ungeteiltheit des politischen und des sittlichen Bewußtseins offenbaren, die vor keiner nationalen Beschränktheit zurückschrecken in der konsequenten Durchführung ihres Gedankens von der Gleichheit der Menschen und der Einheit der Völker, diese Propheten sind es, welche in demselben Atem, in dem sie den Völkerfrühling besingen, die messianische Zeit verkündigen, auf die Heilighaltung des Sabbat dringen. Der Prophet, der mit einer Kühnheit der Energie, welche durch die Klarheit des sittlichen Denkens gegeben ist, die ehrwürdigsten Formen des nationalen Kultus verwirft, den Unterschied zwischen Heiden und Israeliten aufhebt und die Brüder aus allen Völkern anruft, der zweite Jesaia, sollte sich für die Sabbatfeier begeistern, weil Jehova am Sabbat gerastet? Und wenn das bei seiner Abwehr des Dogmatischen möglich wäre, wir sollten es ihm am keiner stilistischen Wendung anmerken können, daß seine Vorstellung vom Sabbat diesen Inhalt habe? „Wohl dem Menschen, der solches tut, dem Menschenkind, das dies festhält: daß er den Sabbat halte und nicht entweihe und wahre seine Hand, daß er nichts Böses tue.“

Wir sehen offenbar an dieser Nebeneinanderstellung, daß der Prophet im Sabbat seine ganze Sittenlehre dachte, im Sabbat, der für die Armen und Leidenden eingesetzt, der Prophet, der für die Armen und Leidenden gesendet ist.

Die biblische Zeit verlassend stößt unser Blick auf eine Sabbatfeier, in welcher der treibende Gedanke derselben verschüttet war; und für diese Einbuße werden wir nur schlecht getröstet durch den weihevollen Sabbatabend, der die wehmütigsten Er-

innerungen an die verlorene Heimat auch in den Juden weckt, welche dem Gemütsleben ihrer Jugend längst entsagt und den großen Kämpfen des wissenschaftlichen und des staatlichen Lebens ihre sittliche Begeisterung zugeleitet haben. Aber auch in dieser Zeit noch glomm ein Funke von jenem großen Lichte, das einst die Sabbatlampe angezündet.

Als Moses, so erzählt eine alte Sage, den Druck seiner Brüder in Ägypten sah, da ging er zu Pharao und sagte ihm: Wenn der Sklave nicht einen Tag in der Woche ruht, so muß er sterben. Und Pharao sagte: Tue wie du geredet. Da ging Moses und setzte ihnen den Sabbat ein.

Wer die Krankheitsgeschichte der menschlichen Meinungen und Handlungen mustert, dem muß es eine erquickliche Wahrnehmung sein, daß bei aller Verkehrung, aller Trübung des reinen Gedankens, aus dem eine Kulturerscheinung entsprang, doch eine dunkle Ahnung durch die Zeiten geht, die sich plötzlich eines Menschen bemächtigt, der sie halb bewußt und halb verständlich in die Welt singt. Darin bewährt sich der echte Dichter, daß er den verwitterten Trümmern auf den Grund schaut und im Gemüte den Zusammenhang ahnt, der die zerrissenen Erscheinungen bindet. Man kennt vielleicht aus der Herderschen Übersetzung oder aus Heines Romanzero jenes synagogale Lied, in dem der Sabbat mit dem süßesten Namen begrüßt wird, als Braut.

„Was bückest du dich, was seufzest du? Auf dich vertrauen die Armen meines Volkes. Willkommen Braut, willkommen Braut."

Die spätere Wirksamkeit des Sabbat in der Geschichte der Völker bildet ein umfangreiches Kapitel in der Geschichte der politischen Ökonomie. Nur daran sei noch erinnert, daß der Herd der amerikanischen Revolution in demjenigen Staate war, in welchem die ersten Kolonisten die Sonntagsfeier zu einer religiöspolitischen Einrichtung erhoben, und daß nach dem Urteil der Historiker die strenge Sonntagfeier in Massachusetts mehr für das Gedeihen der jungen Kolonie getan hat als irgendeine Maßregel. In einem Gesetz der Generalversammlung von 1792 heißt es: Die Sonntagsfeier veranlasse Handlungen der Wohltätigkeit, welche der christlichen Gesellschaft zur Zierde und zur Milderung des Schicksals der Notleidenden dienen.

Doch dies soll hier nicht weiter ausgeführt werden. Aber ich will diese Betrachtung nicht abschließen, ohne einem Vor-

urteil entgegenzutreten, welches auch bei besseren Menschen das Verständnis sittlicher Bestrebungen hindert.

Die Ideen, hört man oft sagen, sind gut, aber sie sind nicht ausführbar. Wer so redet, weiß nicht, was die Idee ist. Eine Idee in ihrem wahren Sinne ist kein wohlgemeintes Hirngespinst, ist überhaupt kein einzelner Gedanke, sondern das lebendige Glied einer Weltanschauung. Wie das Organ nicht denkbar ist ohne den Organismus, so sollte man von einer Idee nicht reden, ohne sie als den Teilausdruck eines geschlossenen Idealismus zu fassen.

Eine Weltanschauung aber, auf der Erkenntnis der Bedingungen des Menschengeistes und seiner Geschichte begründet, trägt die Gewähr ihrer Ausführbarkeit in ihrer wissenschaftlichen Klarheit. Keine abgerissene Erfahrung, keine kurzsichtige Meinung kann die Idee widerlegen, in der sich eine im Menschengeist wurzelnde Weltanschauung darstellt. Jeder Gedanke, der auf die Schwäche, die Eifersucht, die Trägheit der Menschen berechnet ist, ist unpraktisch, mag er auch für Jahrtausende sich behaupten, er ist doch nur praktisch im rastlosen Kriege der Dinge. Eine wahrhaft lebendige Schöpfung fördert allein die Idee, die die Großheit der Gesinnung, die sich in einzelnen Exemplaren tatsächlich gefunden, in der Gattung erziehen will.

Haben wir es doch an unserem Sabbat gesehen, wie ausführbar eine echte Idee ist.

Oder glauben wir, die alten Bewohner von Palästina hätten sich, gutwillig und ideal gestimmt, dieser Idee des prophetischen Idealismus gefügt?

Als im Jahre 1865 die Nachtarbeit der Kinder unter achtzehn Jahren in den Stahl- und Eisenwerken in England abgeschafft werden sollte, da entblödete man sich nicht, zu erklären, infolge des Aufhörens der Nachtarbeiten würde durch die Schmelzöfen großer Nachteil erwachsen. Hält man sie nämlich in Gang, so wird Brennmaterial verwüstet, und hält man sie nicht in Gang, so entsteht Zeitverlust im Wiederanlegen des Feuers und zur Gewinnung des nötigen Hitzegrades!

So reden Söhne unserer Zeit — und die alten Ackerbauer von Judäa, die Patrioten fürs eigene Haus und die klugen Phlegmatiker des gelobten Landes hätten mit einmütigem Idealis-

mus dem Gesetze zustimmen sollen: „In der Zeit des Pflügens und der Ernte sollst du Sabbat halten“?

Die Bibel selbst belehrt uns eines anderen, indem sie erzählt, wie sehr die Propheten für die Heiligung des Sabbat eifern mußten.

Und was den alten Juden möglich war, das sollte uns, den modernen Kulturvölkern, unerreichbar scheinen? Wie! Sollte die wissenschaftliche Einsicht ohne dogmatischen Hintergrund nicht imstande sein, eine sozial-ethische Gesinnung zu erzeugen? Sollte unsere sittliche Tatkraft fort und fort der dogmatischen Maschinerie bedürfen, die sie in Bewegung setze? Und da diese verbraucht scheint, aller Fortschritt der Kultur nur für die verschwindende Minderheit der Gesellschaft vorhanden sein? Wer prophezeit dieses traurige Ende aus Philosophie und Geschichte? Die wahren Propheten aller Zeiten künden frohere Botschaft, die edlen Dichter und die gewaltigen Denker, in denen die messianische Idee des Weltensabbats wirklich geworden.

Und dieses sittliche Ideal der Propheten wird durch die Forschung unserer Tage von neuem zu einer wissenschaftlichen Idee. Die Lehre von der Entwicklung aller Organismen aus einer einzigen Urform predigt die hohe Entwicklungsfähigkeit organischer Wesen. Wie aus den im Kampf um das Dasein begriffenen Wesen die natürliche Züchtung den Höherentwickelten den Sieg verschafft, so kann, so wird aus den im Kampf um das Dasein gespaltenen Menschen durch eine sittliche Erziehung ein Geschlecht hervorgehen, welches das prometheische Wort des Psalmendichters zur Wahrheit macht:

„Und du lässest ihm, dem Menschen, nur wenig fehlen zu einem Gotte.“

Nachwort (aus dem Jahre 1880)

Vor zwölf Jahren, als die sozialen Erschütterungen bei uns fühlbar zu werden begannen, deren Bewältigung und Gestaltung das Hauptproblem der modernen Politik ist, habe ich in diesem Vortrage versucht, für den sittlichen Kern dieser Frage durch Anknüpfung an eine ehrwürdige gottesdienstliche Einrichtung Gemüter zu gewinnen. In allen zentralen Fragen der Weltgeschichte muß der Weg zum Kopfe durch das Herz gehen.

Heute scheint der Sabbat ein anderes Antlitz zu zeigen, eine andere Mahnung dringlich zu machen, und zwar eine solche, deren Beherzigung sich sehr heilsam verbinden würde mit dem Verständnis des Sabbat der Arbeiter.

Wir müssen aus den Schmähungen der Antisemiten zu lernen suchen — was jene Elenden selbst freilich uns nicht lehren können. Klagen sind unfruchtbar, Zorn und Gegenhaß bleiben verwerflich, auch wenn sie ihr Teil ausrichten. Es sind und bleiben doch immer Glieder unseres Volkes, die uns wehe tun. Und es muß uns ein schlechter Trost sein, daß sie es etwa in Frankreich oder sonstwo nicht so arg treiben. Die Moral jener krankhaften Auswüchse des nationalen Naturgefühls und jener kulturfeindlichen Predigten des mittelalterlichen Christentums liegt für uns einzig und allein in der strengen Erkenntnis unserer Fehler und Schwächen, auf die der Stärkere als auf seine Rechtstitel für sein Unrecht sich beruft. Nicht alle Klagen sind grundlos. Freilich sind unsere Fehler zum weitaus größten Teile durch die allgemeine Weltlage bedingt. Aber die geschichtliche Betrachtung pflegt niemals demagogische Bewegungen zu leiten. Ich will nun hier auf einen Fehler Bezug nehmen, dessen Diskussion am wenigsten unpraktisch scheint. Denn es wird wenig helfen, wenn alles reich werden will, solchen, die am Glücksrade arbeiten, zu predigen, daß sie es fein moralisch drehen sollen. Man sage das den Adligen! Es gibt aber einen unter unsern Fehlern, der uns bei Freund und Feind verhängnisvoll werden kann: das ist die Abschwächung der religiösen Gesinnung, die man uns teils vorwirft, teils anempfiehlt. So spiegelt sich deutlich, daß „es sich christelt, wie es sich jüdelt“.

Der Antisemitismus selbst ist die nackte Dummheit — die sich selbst vernichten muß. Dagegen bildet der religiöse Punkt des Rassenhasses die eigentliche, die einzige Gefahr, die über das Tagesgeschrei hinausreicht. Denn wenn diese Attaque verwunden sein wird, wird Israels Glaube darum seine letzten Kämpfe nicht bestanden haben. Die Frage des Judentums ist zugleich eine Frage des Christentums, ist eine Frage der Religion. Und ob wir, ehe das Jahrhundert zu Ende geht, dieses Problem der Probleme lösen werden? Dazu müßten die Historiker untereinander und mit den Hofpredigern einiger sein, als sie sind. Wer sich aber an den Geschäften der Vorsehung

zu beteiligen berufen fühlt, der hüte sich vorab, daß er an der eigenen Ehre keinen Schaden nehme, und sodann, daß er um des Besseren willen nicht der Feind des Guten werde.

Sowohl für unsere nationale Erziehung wie für unsere religiöse Läuterung und Erstarkung müssen wir die neueste Verfolgung uns zunutze machen. Aber nicht durch Abschwächung unserer religiösen Tugenden darf unsere nationale Verschmelzung angestrebt werden. Aus dem Zuwachs solcher Elemente würde, von einzelnen rühmlichen Ausnahmen abgesehen, der Nation wenig Heil ersprießen. Wenn es, wie Mommsen sagt, „notorisch" ist, daß viele Juden gegen den Übertritt religiöse Bedenken nicht haben, so ist solchen Juden zu sagen: Schaffet sie euch an! Denn in Sachen der Religion soll man Gewissen haben. Und das Judentum ist eine Sache der Religion, nicht der Familien-Pietät, noch des Stammesstolzes. Übrigens ließe sich über diese angebliche Notorietät streiten. Denn manche berühmen sich der Religion nicht oder sind über ihr Verhältnis zu derselben nicht im klaren, ohne deshalb der lebendigen Religion in ihrer Lebensführung zu ermangeln. Daher wird auf deren Lebenswege der Übertritt vermißt! Es ist aber auch im nationalen Sinne nicht recht und nicht richtig, solchen „Notorischen" die tätliche Konsequenz einer religiösen Gewissenlosigkeit anzuraten. Vielmehr scheint es zeitgemäße Pflicht, dieselben über ihre Unklarheit zu orientieren und zu religiöser Gewissenhaftigkeit zu ermahnen.

Denn man hat entweder den Christenglauben, oder man hat ihn nicht. Man kann denselben zwar von seinen Vätern ererbt haben und mit eigner Religiosität hegen, ohne für das Dogma in seiner historischen Gestalt persönlich einstehen zu müssen. Aber wer diesen historischen Grund frommer Pflege des christlichen Erbe nicht hat, — nun der hat Pflichten der Treue gegen seine religiösen Ahnen, und zwar Pflichten, die nicht im Dogma wuchsen, sondern im Menschenherzen, nicht im Priesterglauben, sondern im sittlichen Gemüte. Wie ein solcher auch im einzelnen über die religiösen Dinge denken mag, er hat bei alledem und will haben den Gott im Busen. So helfe er denn an dem Ausbau des Glaubens, welcher der Welt den Einen Gott gegeben.

Dagegen regt sich nun seit der Dämmerung der Juden-Eman-

zipation ein zartes nationales Bedenken. „Das Christentum", so schrieb schon der Sohn Moses Mendelssohns, als er seine Kinder taufen ließ, „ist die Religion der gebildeten Leute". Und heute sagt aus reinem Wohlwollen und in ehrwürdigem Eifer für Gerechtigkeit und nationale Ehre Theodor Mommsen, die Christenheit bezeichne den umfassenden Namen der modernen Zivilisation. Schreiber dieses hat vor einem Jahre gerade aus diesem anscheinend prekären, und doch bei unbefangener, wahrheitsliebender Beleuchtung so klaren Gesichtspunkte dem damals noch in Betracht kommenden Gegner geantwortet und im „Zeitgeist" seine Ansicht erläutert.

Auf diese Fragestellung ist einfach zu erwidern: Nach dieser enzyklopädischen Bedeutung des Christentums gehören wir moderne Juden zu den christlichen Völkern. Denn ob die Herren Rabbiner es heute schon einsehen oder nicht; das Judentum selbst hat in den Überzeugungen seiner Bekenner, wie einst von den Arabern, so wahrlich nicht minder reiche und tiefe Einwirkungen von den christlichen Völkern erfahren und zu seinem Heile eingesogen. Im geschichtlichen Sinne gehören wir demnach in den Umfang des Begriffs der Christenheit. Dazu bedarf es keines Übertritts.

Indessen der Übertritt eines Menschen von einer Glaubensform zur andern ist keineswegs ein symbolischer Akt der geschichtlichen Idee, sondern die Tat eines sittlichen Individuums. Und für dieses hat das Bekenntnis, vom Geiste mit den Lippen gesprochen, niemals lediglich kulturgeschichtliche, sondern in Ewigkeit die Bedeutung persönlicher Sittlichkeit. Wer daher ohne Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Gottesidee, nicht nur von ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung, zum Christentum übertritt, den kann keine Symbolik des Welt- oder des Nationalgeistes von dem Frevel der Religionsschändung reinwaschen.

Der Weg zur Nation steht uns ohne Sünde frei und offen. Das Judentum von heute hat in Literatur und Kultus ein anderes Aussehen als das vor hundert oder vor achtzig Jahren. So sehr es uns geziemt, der christlichen Kultur dafür in Ehren zu danken, so ziemt es uns doch auch, der religiösen Arbeit eingedenk zu sein, welche die deutschen Rabbinen für die äußere und innere Reform des Judentums geleistet haben. Und andererseits hat

auch das Christentum in seiner dogmatischen Arbeit und in der gesamten literarischen Beleuchtung seiner Grundwahrheiten eine religiöse Befreiung vollzogen, welche die Verschiedenheit der Dogmen in der religiösen Gesinnung — nicht nur bei den Gebildeten, sondern fast mehr noch im Volke — zur allmählichen Ausgleichung bringt.

Auf dieser Einmütigkeit in den Grundlagen der Religion, welche heute zwischen deutschen Christen und deutschen Juden gegeben, und wo sie verkannt wird, herstellbar ist, auf dieser Einheit der Religion beruht die Möglichkeit und die Zuversicht einer nationalen Eintracht der beiden verschiedenen Bekenntnisse. Nicht aber auf der Vertilgung oder Verleugnung des ältern.

Wir deutschen Juden können getrost dem nationalen Leben uns angehörig fühlen, weil wir unsere religiöse Differenz tatsächlich nur als die Verschiedenheit historischer Bekenntnisformen erkennen innerhalb einer religiösen Gemeinschaft, welche zum Teil auf denselben biblischen Grundlagen beruht, zum andern Teile aber auf denselben Kulturstützen. Denn wie die protestantische Dogmatik in ihrer wissenschaftlichen Gestaltung und Begründung es keineswegs verschmäht, auch Kant als eine Art von Kirchenvater gelten zu lassen, so hat dieser schon zu seinen Lebzeiten den Juden nicht vergeblich gelebt. Oder wäre nur Aristoteles uns lehrreich gewesen und mit Maimonides das Judentum starr geworden? Ich glaube vielmehr beweisen zu können, daß die Religion Kants, ja sogar die Lessings in den wichtigen Punkten mehr unsere lebendige Religion ausmacht als die unseres Wohltäters, unseres teuern Moses Mendelssohn.

Solche Einsicht zur Anerkennung zu bringen, die Polemik hüben und drüben zu beschwichtigen, das ist eine gleichsehr nationale wie religiöse Pflicht. Wie wir verlangen, daß die dumme Rede von dem Gott der Rache endlich verstumme, so müssen auch die jüdischen Geistlichen zu begreifen lernen, daß die Idee der Erlösung einen tieferen Sinn hat, als der im Katechismus gedruckt steht, einen Sinn, über den die tiefsten Geister gesonnen, und dem, von den dogmatischen Hüllen befreit, eine sittliche Urkraft beiwohnt. Solche Einsicht wird zuversichtlich den künftigen Generationen gedeihen, und aus derselben wird die Ge-

sinnung der religiösen Eintracht, das Gefühl der religiösen Gemeinschaft zwischen Christen und Israeliten sich nähren. Dieses Bewußtsein der Einheit der Religion im alten und neuen Testament ist das einzig kräftige und einzig wünschenswerte Toleranzmittel für die Verschiedenheit der historischen Bekenntnisse.

Auf daß aber dieses Bewußtsein Raum gewinne, nicht bloß auf dem Wege der Gelehrsamkeit und der Bildung, sondern im Volke, in dem es ohnehin rührend klar sich ausspricht in dem Wort von dem Einen Gotte, an den wir ja alle glauben; auf daß es in den Institutionen der Sitte und des öffentlichen Lebens und Verkehrs an herzlichem und natürlichem Ausdruck zunehme, scheint es geboten, die Abweichungen in den äußeren Erscheinungen dieser tief innern Eintracht nach Möglichkeit zu verringern, die Einförmigkeit, soweit sie die Natur des Bekenntnisses nicht verletzt, mit Ernst und Takt anzustreben. Seit dem Anfange des Jahrhunderts ist man in diesem Sinne in unserm Kultus vorgegangen; diese Bedeutung nationalen Opfers hat die Einführung der deutschen Predigt und deutscher Gebete.

In der Gestaltung des Sabbat bietet sich uns nunmehr eine weitere Aufgabe, der nationalen Idee uns gefügig zu erweisen und der religiösen lebendig. Denn daß der Sabbat, wie er heute von der Mehrzahl der Juden des Kulturlebens begangen wird, lebendige Religion nicht ist, darüber brauche ich vor Juden nicht weitläufig zu sein. Wie herrlich wäre es, wenn wir am Sabbat zu schöpferischer Religiosität uns ermannten: wenn wir den Tag der Ruhe als den Tag der Weihe im Geiste verstehen wollten, nicht im Buchstaben der Satzung und der veraltenden Sitte. „Wenn du den Sabbat nennest eine Lust.“ Wenn wir den nationalen Sabbat, den Sonntag mit herzlicher, nicht von den Erwerbsrücksichten erzwungener Bereitwilligkeit als den unsern anerkennten. Feiern ihn ja nicht Fremde, sondern die auch uns nicht als Fremdlinge bei sich halten, vielmehr in ihren Gesetzen und die Besseren in ihrer Gesinnung zu ihrem Volke uns rechnen.

Zu solcher national-religiösen Tat möchten heute diese Blätter gemahnen, die von der alten Herrlichkeit des Sabbat berichtet haben. Aus dem Saturntag haben die Propheten den Tag des Herrn gemacht. Lasset uns denn in ihrem Geiste den Sonntag der Kulturvölker als unsern Sabbat anerkennen. Verkennen

wir nicht, was eins, was unser ist. Hierdurch würde die sakrosankte Sonderheit des Bekenntnisses nicht angetastet werden. Nicht wie der Tag in der Woche benannt ist, macht das Wesen des Sabbat aus, sondern daß ein Tag heilig sei in jeder Woche: auf daß der Werkeltagsarbeiter aller Art zu sittlicher Erhebung, zur Freiheit des Gemütes sich sammeln könne. Damit würde ein mächtiger Schritt vollzogen in der nationalen Verschmelzung, ein größerer vielleicht als durch das Konnubium — vor allem aber ein bewußter, der nationalen Gesinnung würdiger, die Generation ehrender.

Und zugleich würde diese Emanzipation des Sabbat von konfessioneller Beschränktheit die religiöse Kulturbedeutung des Sabbat wieder herstellen und zu höherer Fruchtbarkeit freimachen. Wie wir in so vielen gottesdienstlichen Fragen von der talmudischen Auffassung des Mosaismus und der Prophetie uns losgerungen haben, so muß auch die Sabbatfeier zu einem ehrlichen religiösen Ausdruck gebracht werden. Wir wissen uns im Geiste der Propheten als Israeliten, obschon auch sie zuweilen uns „Esser des Schweinefleisches" schelten. Der Sabbat aber hat eine ewige Bedeutung für die Menschheit. Und doch gehen wir an ihm — hierin aber trifft uns der Tadel der Propheten — unserm Geschäfte nach. Indessen findet sich bekanntlich auch im Talmud die befreiende Ansicht: daß der Mensch der Herr des Sabbat sei. Wohlan denn, seien wir nicht länger Knechte einer Sitte, die uns von unserm Volke scheidet, ohne unserm Bekenntnis Nutzen zu bringen, die vielmehr in unserer eigenen Genossenschaft die Aufrichtigkeit des religiösen Wandels beeinträchtigt, unsere Geistlichen zu einem zwiespältigen Lehramt verurteilt und alle unsere Bekenner der Zehn Gebote entweder mutwillig zu Verächtern dieser heiligsten Einrichtung macht oder grundlos zur Selbstanklage verleitet.

Schwierig ist diese Aufgabe ohne Zweifel; aber „es liegt dir nicht ob, sie zu vollenden, und du bist nicht frei, dich ihrer zu entledigen." Die Umwandlung braucht in unserer Generation nicht abgeschlossen zu werden; wenn wir nur mit dem guten Willen vorangehen, den religiösen Mut und die Tatkraft wecken. Es kann keine höhere Aufgabe der Kultur gedacht werden, als welche zugleich der nationalen Gesittung und der religiösen Wahrhaftigkeit förderlich wird.

Ein Bekenntnis in der Judenfrage

Es ist also doch wieder dahin gekommen, daß wir bekennen müssen. Wir Jüngeren hatten wohl hoffen dürfen, daß es uns allmählich gelingen würde, in die „Nation Kants" uns einzuleben; daß die vorhandenen Differenzen unter der grundsätzlichen Hilfe einer sittlichen Politik und der dem einzelnen so nahe gelegten historischen Besinnung sich auszugleichen fortfahren würden; daß es mit der Zeit möglich werden würde, mit unbefangenem Ausdruck die vaterländische Liebe in uns reden zu lassen, und das Bewußtsein des Stolzes, an Aufgaben der Nation ebenbürtig mitwirken zu dürfen. Dieses Vertrauen ist uns gebrochen; die alte Beklommenheit wird wieder geweckt.

Denn der Angriff ist nicht nur von den kulturfeindlichen Mächten ausgegangen, sondern von einem Manne, der bisher als ein Führer der nationalen Partei galt, dem wir Jüngeren alle an Verständnis und Impulsen manches verdanken. Der Herausgeber der Preußischen Jahrbücher hat es für angezeigt gehalten, die Rassenfrage gegen uns zu erheben, und zur Genugtuung und Schützung des germanischen Instinktes in Tagen der Aufregung, der Aufstachelung von Volksleidenschaften seine israelitischen Mitbürger tatsächlicher Kränkung, verschwörerischem Argwohn auszusetzen.

Solange jedoch der Stammesunterschied vornehmlich betont wurde, konnte es den Anschein haben, als gerate diese Sache allgemach ins Indiskutable. Denn Rasseninstinkte dürften sich allerdings durch keinen Federkrieg beschwichtigen lassen. Physiognomische Probleme, als Fragen unter Bürgern desselben Staates erhoben, sind Ehrenfragen.

In den letzten Tagen hat nun aber Treitschke seine Judenfrage weiter dahin formuliert, daß er uns auf den Unterschied von Religion und Konfession hinweist, die weltgeschichtlichen

Kämpfe der Konfessionen als „häuslichen Streit“ schildert, das Judentum als „die Nationalreligion eines uns ursprünglich fremden Stammes“ bezeichnet, und somit den messianisch-humanistischen Gedanken einer „reineren Form des Christentums“ mit bestimmtester Ausdrücklichkeit gegen den israelitischen Monotheismus und seine Verschmelzbarkeit in jene „reinere Form“ geltend macht.

Dem hartnäckigsten, zudringlichsten Verlangen nach Verständigung ist nunmehr der Boden entzogen. Das Bekennen wird auch im nationalen Sinne zu einer religiösen Pflicht.

Schreiber dieses fühlt dieser Pflicht am wenigsten sich entziehen zu dürfen. Denn er hat die amtliche Obliegenheit, nicht über religiös indifferente Probleme die akademische Jugend zu unterweisen; und er ist nicht nur in der fachlichen Lage, als Lehrer der Philosophie, religiöse Fragen zu berühren; er befindet sich in persönlichster Verlegenheit jener Formulierung des nationalen Problems gegenüber: weil er deutsche Philosophie, deutsche Erfahrungslehre und deutsche Ethik zu verteidigen und wiederherzustellen als seine Lebensaufgabe nicht ohne ermutigenden Zuspruch bisher verfolgt hat. Bei solcher Bestrebung ob des israelitischen Monotheismus von der Hoffnung auf jene „reinere Form des Christentums“ schlechtweg ausgestoßen zu werden, fordert Rechtfertigung vor den protestantischen Männern, die nicht nur das staatsbürgerliche Recht, sondern auch das herzliche religiöse Zutrauen mir geschenkt haben, als der Ihrigen einer unter ihnen zu lehren.

In dieser meiner exzeptionellen Lage fühle ich mich verpflichtet, öffentlich meine Überzeugung in dieser Gewissensfrage darzulegen, so ungern ich mich in publizistische Dinge mische; und so peinlich es mir sein muß, auch den angegriffenen und sich verteidigenden Glaubensgenossen in einzelnen Punkten entgegenzutreten, die mir unumwundener Erörterung zu bedürfen scheinen.

Ich beabsichtige, vornehmlich aus diesem religiösen Gesichtspunkte die Judenfrage zu behandeln; nicht als Sprecher einer jüdischen Partei, sondern als Vertreter der Philosophie an einer deutschen Hochschule und Bekenner des israelitischen Monotheismus. Aus meiner Auffassung der religiösen Frage

aber entsteht zugleich die Möglichkeit, auch die Rassenfrage in ihren diskutabeln Grenzen zur Sprache zu bringen.

„Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! Gerade als ob man auch von verschiedenen Moralen spräche. Es kann wohl verschiedene Glaubensarten historischer, nicht in die Religion, sondern in die Geschichte der zu ihrer Beförderung gebrauchten, ins Feld der Gelehrsamkeit einschlagender Mittel und ebenso verschiedene Religionsbücher (Zendavesta, Veda, Koran usw.) geben, aber nur eine einzige, für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion. Jene also können wohl nichts anderes als nur das Vehikel der Religion, das zufällig ist und nach Verschiedenheit der Zeiten und Örter verschieden sein kann, enthalten." So lauten Kants Worte. Und doch sollen wir mit unseren Religionsbüchern, dem Pentateuch, den Propheten und Psalmen mit unseren christlichen Mitbürgern zu einer reineren Form der Religion uns zu verbinden nicht hoffen dürfen?

Ich lasse es jedoch bei diesem Zitat bewenden; verschmähe überhaupt das Verfahren, judenfreundliche Äußerungen zu sammeln. Vor Männern von religiöser, protestantischer Gesinnung, vor Männern einer nationalen Gesinnung, die von dem geistigen Inhalt nationaler Kultur erfüllt ist, wage ich zu bekennen: daß ich in dem wissenschaftlichen Begriff der Religion zwischen dem israelitischen Monotheismus und dem protestantischen Christentum eine Differenz nicht zu erkennen vermag.

Gegen eine solche Ansicht erhebt sich zunächst die Frage: was bedeutet sonach und wie überhaupt wird die geschichtliche Erscheinung des Christentums verständlich? Diese für eine tiefere Geschichtsauffassung der religiösen Probleme schwierige Frage dürfte sich durch die folgende Erwägung verständlich machen lassen.

Der israelitische Monotheismus charakterisiert sich durch die beiden Ideen der Geistigkeit Gottes und der messianischen Verheißung. Die eine betrifft das Wesen der Gottheit, die andere die geschichtliche Aufgabe, das sittliche Ideal des Menschengeschlechts. Beide erwachsen auseinander. Mit Shakespeareschen Strichen kennzeichnet der Prophet die in der bildenden Kunst sich vollziehende Ironisierung des leben-

digen Gottes, „welcher ist die Wahrheit“: damit wird der König der Welt, der Schöpfer des All zum Vater der Menschen, der am Ende der Tage alle seine Kinder, Ein Hirt seine Herde, sammeln wird. Bei der Einweihung des salomonischen Tempels läßt der prophetische Geschichtschreiber den nationalen König beten: „Siehe, die Himmel und aller Himmel Himmel fassen Dich nicht, geschweige dieses Haus, welches ich gebaut. — Auch wenn ein Ausländer, der nicht von Deinem Volke Israel ist, aus einem fernen Lande kommt um Deines Namens willen, und er kommt und betet in diesem Hause, so höre Du im Himmel und tue alles, um was der Ausländer zu Dir rufet, auf daß alle Völker der Erde Deinen Namen erkennen.“

Ein Punkt nur ist in dieser Vertiefung der Gottesidee nicht zum vollen Ausdruck gekommen, dessen dogmatische Ausgestaltung den christlichen Monotheismus von dem israelitischen unterscheidet. Es ist dies der fundamentale Gedanke, welcher die Verbindung der modernen Völker mit dem griechischen Geiste zur Erzeugung einer neuen Kultur ermöglicht hat: die Idee des Verhältnisses von Mensch und Gott wird in der Menschwerdung Gottes verinnerlicht, und vollzieht in der dogmatischen Form der Humanisierung Gottes die kulturgeschichtliche Mission der Humanisierung der Religion.

Denken wir uns diese Idee aus der Geschichte der Ideen hinweg, so fehlt uns die Möglichkeit, die Autonomie des Sittengesetzes, die Freiheit der Unterwerfung unter das unbedingte Sittengebot geschichtlich zu verstehen. Diese idealistische Bedeutung der Sittlichkeit, kurz was wir Deutsche als das unantastbare Heiligtum Kantischer Lehre ehren, worin alle Auffassungen sich einigen, was wir als den höchsten Schatz nationaler Weisheit allen modernen Völkern entgegen als Deutschheit hochhalten, das erscheint aus der Tiefe, aus der Gottinnigkeit, aus der Glut des sittlichen Enthusiasmus der Propheten historisch unvermittelt. Die Kantische Ethik trifft zwar inhaltlich in ihrem Imperativ völlig zusammen mit dem Rigorismus der israelitischen Sittenlehre. Die Haggada, derjenige Teil des Talmud, welcher die Sittenlehre enthält, hat Sätze von frappanter Ähnlichkeit mit den Kantischen. Aber wie sehr auch durchgängig der freie Wille des Menschen gegenüber dem göttlichen Gebote betont wird: „Alles ist in Gottes Hand, ausgenommen die Gottes-

furcht“; so erscheint dennoch die Begründung dieses Imperativ, die Ableitung des Sittengesetzes aus dem Begriffe der gesetzgebenden Vernunft, dieser Charakter der Autonomie erscheint, nach unserer Art in geschichtlichen Zusammenhängen die Gedanken zu begreifen, unverständlich ohne die christologische Form der Humanisierung des Göttlichen.

Diese Art von Christentum haben wir moderne Israeliten alle, wir mögen es wissen oder nicht. Schiller sagt von dem zur Religion reifenden Menschen: „Er bebte vor dem Unbekannten; er liebte seinen Widerschein.“ Das gilt nicht minder unweigerlich von den modernen Israeliten. Aber wir erkennen wegen dieser kulturgeschichtlichen Würdigung des Christentums keine Nötigung, das „Evangelium von dem Gottessohn“ zu bekennen. Denn wir wissen, daß bei aller notwendigen Humanisierung des Sittlichen doch ein der Vermenschlichung unzugänglicher Kern des alten Prophetengottes gewahrt bleiben muß: „Wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich gliche?“ In diesem ewigen und keineswegs lediglich kosmologischen Kern des Gottesglaubens sind alle Christen Israeliten. Und die, welche, die einen in sittlicher Begeisterung, die andern in naturalistischem Unglauben oder metaphysischer Phantasie, die Idee des Einen Gottes bekämpfen, sind zugleich Feinde des Christentums und Gegner des Judentums.

Männer von religiöser Bildung und einer das achtzehnte Jahrhundert nicht ausschließenden nationalen Gesinnung, welche diesen Sachverhalt sich vergegenwärtigen, werden anerkennen müssen: daß wir Israeliten religiöse Gemeinschaft mit dem Christentum haben. Selbst Christen von positiver Gläubigkeit, welche die Unterscheidung von Religion und Konfession mit vollem dogmatischen Inhalt anerkennen, haben teils so viel religiöses Gemüt und demselben gemäße Duldsamkeit, teils so viel Anhänglichkeit an das Alte Testament, um uns nicht von aller religiösen Gemeinsamkeit mit ihnen auszuschließen.

Damit aber ist eine in diesem Streite wichtige Frage erledigt. Man hat es als einen Mangel des Kulturkampfes bezeichnet, daß derselbe zu wenig positiv religiöse Gedanken zu seinem Inhalt gehabt habe. Ich bin allerdings der Ansicht, daß man ohne religiöse Ideen, ohne schöpferische religiöse Be-

geisterung den Kampf nicht zu neuen Epochen werde führen können, den der religiöse Geist des deutschen Volkes im sechszehnten Jahrhundert begonnen hat. Und ebenso bilde ich mir ein, von vaterländischer Geschichte so viel gelernt zu haben, um zu erkennen, daß das deutsche Volk ein religiöses sei und ob aller Kulturschwankungen bleiben werde.

Daraus aber ergibt sich für die jüdische Minderheit dieses deutschen Volkes die Notwendigkeit: *der religiösen Gemeinschaft ihres Volkes sich angehörig zu bekennen und zu erweisen.*

Es ist falsche liberale Schablone, welche leider von vielen Juden angenommen worden ist, daß die religiöse Form ein politisch Indifferentes sei, um das der Staat sich nicht zu kümmern habe; wenn nur die Dogmatik polizeifest sei. Es muß dagegen mit aller Macht anerkannt werden, daß in solchen Wendungen nur aus der Not eine Tugend gemacht wird; daß solche temporäre Schlagworte durch eine grundsätzliche Problemstellung erledigt werden müssen. Die Kirche soll keineswegs durch den Staat entsetzt werden; sondern die Aufgabe ist: eine solche religiöse Verfassung herzustellen, welche dem in der Bildung begriffenen deutschen Staate gleichartig und gerecht wird.

Eine Nation, welche ihr staatliches Dasein gründen und festigen will, hat für ihre religiöse Grundlage zu sorgen. Was zu Einem Volke gehören will, muß an dieser gemeinsamen religiösen Grundlage Anteil haben. Von dieser Gemeinsamkeit aus können sich, ohne Schädigung der einmütigen nationalen Gesittung, konfessionelle, auf die historische Tradition bezügliche Unterschiede forterhalten, weil deren mit einem modernen Staate verträgliche Deutung, die wissenschaftliche wie die pädagogische, stets nur nach der Seite jener allgemeinen religiössittlichen Grundlage erfolgen kann.

Ich hoffe gezeigt zu haben, daß der Religionsinhalt des israelitischen Monotheismus mit dem Religionsinhalt des *in geschichtlichem Geiste* gedachten Christentums vereinbar und zur Volksgemeinschaft zureichend sei. Ich will nunmehr darauf hinweisen, wie aus der Geschichte der Juden und der deutschen Judenheit insbesondere hervorgeht, daß ihre religiöse Entwicklung in der geschichtlichen Tendenz des deutschen *Protestantismus* verläuft.

Es kann hier nicht meine Aufgabe werden, die zahlreichen Sätze anzuführen, in denen von den Propheten ab durch den Talmud hindurch bis zu den arabischen Religionsphilosophen der denkende Gottesglaube gefordert, die Werkheiligkeit bekämpft, die Befreiung durch die Heiligung gelehrt wird. Wer diese Dinge nicht kennt, den kann man durch einige Seiten von Auszügen nicht belehren. Nur sei es mir verstattet, durch diese Erwähnung zur Bescheidenheit und Gewissenhaftigkeit in diesen Fragen der Wissenschaft ermahnen zu dürfen. Einen andern Tatbestand will ich hier berühren.

Wie die Geschichte des israelitischen Monotheismus, mit seinem einzigen Dogma vom Einzigen Gotte, die innere Entwicklung des protestantischen Charakters aufzeigt, so haben sich insbesondere die deutschen Juden in ihren religiösen Bewegungen der protestantischen Art religiöser Kultur auf das unverkennbarste angeschlossen. Seit der Blüte des jüdischen Geistes in der arabisch-spanischen Periode hat der jüdische Stamm erst in dem deutschen Volke wieder ein universales Kulturleben entfaltet. Wenn ein Tropfen Lessingschen Blutes in den Männern rollt, die heute von deutschem Geiste reden, so muß es ihnen rührend erscheinen, wie der Talmudjünger, der von Dessau seinem nach Berlin berufenen Lehrer nachzieht, dort der Freund eines Lessing und dessen Genoß in der Neubildung der deutschen Sprache wird: „Er hat namentlich auch durch seine Übersetzung und Erklärung alttestamentlicher Schriften außerordentlich viel dazu beigetragen, daß die deutschen Juden in die Gemeinschaft der deutschen Sprache und Bildung hereingezogen wurden, und der triftigste von den Gründen, der scheinbarste von den Vorwänden beseitigt wurde, auf die man sich bis dahin berufen hatte, um ihnen die Rechte des Menschen und des Bürgers zu entziehen." (Eduard Zeller.)

Als nun die Kantische Philosophie entstand, gehörten die kaum aus dem Judendeutsch Entsprungenen alsbald zu ihren Anhängern. Man hat auch nicht versäumt, der Kantischen Philosophie daraus einen Vorwurf zu machen, den ein Biograph witzig zu heben weiß. Marcus Herz wird von Kant einmal in einem Briefe: „Auserlesener und unschätzbarer Freund" angeredet. Wenn dieser Arzt es aber zu keiner philosophischen Selb-

ständigkeit gebracht hat, so hat Lazarus Bendavid in trefflichen Schriften über die Kantische Philosophie ein feines Verständnis derselben bekundet, — und von kleinlicher Originalitätssucht auch nicht die leiseste Spur.

Was die deutschen Juden innerhalb der deutschen Wissenschaft und Kunst geleistet haben, lasse ich füglich unbesprochen. Ich habe nur auf die unbestreitbare Tatsache hinzuweisen, daß die deutschen Juden, ob zum Schaden oder ob etwa auch zu einigem allgemeinen Nutzen, in der Mitarbeit an der deutschen Kultur ihre religiöse Entwicklung vollzogen und ihr Dasein als Deutsche bezeugt haben.

Es ist Felix Mendelssohns Name genannt worden. Man erzählt nun von ihm, daß er, der sonst nicht gern von seiner jüdischen Abstammung gesprochen habe — er soll ja auch die Bedeutung seines Großvaters gar nicht gekannt haben —, als er die Matthäus-Passion zur Aufführung brachte, gesagt haben soll: es sei doch seltsam, daß ein Jude dieses Werk zum ersten Male wieder aufführe! Glaubt man denn aber, die Taufe hätte ihn dazu befähigt? Oder ist es das religiöse Blut eines Mendelssohn, das nicht zur Oper, sondern zum Oratorium gemischt war? Und einer solchen Persönlichkeit gedenkend, wagt es ein deutscher Gelehrter, uns deutschen Israeliten rundweg zu sagen, daß wir in den „höchsten und heiligsten Fragen des Gemütslebens grundverschieden denken".

Gerade an diesem Beispiel kann man, ohne tieferes Eingehen auf die wahrhaften realen Kräfte modernen Gemütslebens, durch Selbstbeobachtung prüfen, ob diejenige Gemeinsamkeit der religiösen Gefühle, deren Vorhandensein allerdings für das Gemütsleben eines Volkes unerläßliche Grundbedingung ist, uns Juden mit den Protestanten möglich und gegeben sei. Es ist wahrlich nicht zufällig, daß unter den besten, innigsten Interpreten Bachschen Geistes Juden mit Ehren genannt werden. Man sage nicht, wenn man mit tiefster Bewegung des Gemütes der geistlichen Musik Sebastian Bachs sich hingibt, so sei das nur ästhetische Rührung. Das ist schablonenhafte Unterscheidung. Wo die Poesie solcher Texte in Verbindung mit in solcher Weise dem Texte entquellenden Tönen das menschliche Gemüt zu ergreifen vermag, da ist Gemeinschaft der religiösen Gefühle — soweit dieselbe für die „höchsten und heiligsten Fragen des

Gemütslebens“ in einem *modernen Kulturvolk* erforderlich ist.

Zu meinem Bedauern muß ich nun zugestehen, daß diese Konsequenz der Opposition durch *Lazarus'* Einrede veranlaßt war, der einen an sich interessanten Gedanken zu der falschen Verallgemeinerung gebracht hat, daß es keine deutsche Religion gebe, und daß das Judentum ganz in demselben Sinne deutsch sei wie das Christentum. Im Ernste aber wird Lazarus nicht bezweifeln, daß das deutsche Volk, und wir Juden mit ihm, aus der Kultur des Christentums atmen; daß das deutsche Volk zu seinem und unserm Heile Eine Religion hat, zu deren Grundlage und Kulturgedanken wir uns teils von unseren Vätern her, teils durch unsere deutsche Erziehung und Bildung bekennen. Niemand kann die Richtigkeit des Satzes bestreiten: „Das Bestehen mehrerer Religionen innerhalb einer Nationalität kommt wohl als ein Übergangszustand vor; auf die Dauer ist es, wie die Geschichte aller abendländischen Kulturvölker lehrt, nur da möglich, wo eine Religion die Regel bildet, die Andersgläubigen die Ausnahme, die verschwindende Minderheit.“ Ich halte diesen Satz für ganz richtig, aber in diesem Streite für gegenstandslos. Denn mit einer religiösen Minderheit, welche einen so reinen, *alles Heidentums baren* Glauben hat, kann sich, so wage ich zu hoffen, die Christenheit in ihrem weltgeschichtlichen Ringen nach jener „reineren Form“ recht gut vertragen.

Leider sind auch andere praktische Anwendungen, welche Lazarus von seinem in den erforderlichen Einschränkungen richtigen Gesichtspunkte macht, teils im Ausdruck unglücklich, teils im Gedanken nicht zutreffend. Ich komme bei der überaus notwendigen Berichtigung dieser Äußerungen zu der Erörterung des *zweiten* Punktes, der *Rassenfrage*.

Mit gesundem Menschenverstande und Menschengefühle wird man die Frage, ob in einem Volke Rasseneinheit wünschenswert und in gewissen Minimalgrenzen erforderlich sei, unbedenklich *bejahen*. Die Begriffsbestimmung der Nationalität ist freilich, als eine wissenschaftlich komplizierte Sache, schwieriger. Aber es handelt sich für die Ethnographie um einen empirischen Begriff; in der Politik dagegen um ein Ideal, einen Musterbegriff. Wenn die Erfahrung zeigt, daß es innerhalb einer Nation verschiedene Gruppen mit verschiedenen Sitten gebe, so

6

abstrahiert der Empiriker, daß in der Einheit der Sitte das Wesen der Nationalität nicht bestehe. Eine untere Grenze wird es jedoch wohl auch hierin geben; und die Bestimmung derselben kann eine Streitsache idealer Politik werden. Wie in der Sitte, so macht sich Variabilität und minimale Grenze bezüglich des Territoriums noch leichter kenntlich; deutlicher ferner bei der Staatsangehörigkeit. Endlich die Abstammung. Auch hier sagt der Ethnograph, es gebe im idealen Sinne keine tatsächliche Rasseneinheit. Die Sprache sei, sagt der Statistiker Böckh, das Kennzeichen, das Band nationaler Gemeinschaft.

Wenn nun in dieser auf dem Boden der Empirie berechtigten Weise der Ethnograph den empirischen Begriff des Volkes aus den Tatsachen und der Abschätzung ihres relativen Wertes abstrahiert, so wird nichtsdestoweniger der ideale Politiker dagegen sagen dürfen: Mag der Statistiker mit diesem Begriffe für seine Forschungsinteressen auskommen, meinem Idealbegriff einer Nationalität ist derselbe nicht gewachsen. Ich erstrebe eine innigere, eine höhere Einheit für mein Volk, als welche der Statistiker aus dem gegebenen Erfahrungsmaterial zu abstrahieren vermag. Ich erstrebe eine die leibliche Eigenart respektierende, den Rassentypus zu herrlichster Entfaltung bringende Repräsentation meines Volkes. Dieser Wunsch, dieser ideale Maßstab zur Abschätzung nationaler Vorgänge und Mißverhältnisse ist natürlich, ist berechtigt. Treitschke hatte nicht gesagt: Die Juden sind Semiten, dürfen also nicht deutsche Staatsangehörige bleiben, sondern das Gegenteil ausgesprochen.

Es ist daher von Lazarus bedauerliche Übertreibung, wenn er mit einem in solchen schweren Fragen unpassenden Wortwitze sagt: „Das Blut bedeutet mir blutwenig.“ Ebenso können alle die Wendungen, die Rassentheorie zum Ausfluß „des grobsinnlichen Materialismus der Welt- und Lebensanschauung“ zu machen, bei flüchtiger Lektüre wohl das Konzept verrücken, aber gegnerisches Bewußtsein nicht überzeugen. Ich will meine Glaubensgenossen hiergegen an das alte Wort erinnern: „Die Thora ist nicht den Engeln gegeben.“ Wer die leibliche Substanz einer Volksseele als ein Eigentümliches lieb und wert hält, der ist darob nicht Materialist; so wenig wie der, welcher mit natürlicher, reflexionsloser Liebe sein Vaterland liebt, darüber zum engherzigen Weltbürger zu verschrumpfen fürchten braucht.

Ich halte es als unvermeidliche Verpflichtung, auch in dieser Beziehung die von Lazarus gegebene Formulierung zu berichtigen. Indem er nämlich richtig auseinandersetzt, daß der Begriff des Volkes bei den verschiedenen Völkern, in deren nationalem Bewußtsein, ein verschiedener sei, sagt er: „Aber das Deutschtum, das wir erstreben, muß ohne jede Felonie gegen angestammte Traditionen und ohne jede Felonie gegen allgemein menschheitliche Prinzipien bestehen können.“ Unter diesen „angestammten Traditionen“ können die Gegner alles Erdenkliche verstehen. Auch der Ausdruck „Felonie“ ist so unangemessen als möglich; denn er bezeichnet ursprünglich Bruch der Lehnstreue. Wir haben aber bekanntlich keinen andern Lehnsherrn als „unsern Vater im Himmel“, keinen also unserer nationalen Pflicht gegenüber. Die Traditionen, die als „angestammte“ uns als Deutschen heilig bleiben, sind einzig und allein die Formen unseres Gottesdienstes, für welche wir schon manches zu dem Angestammten hinzuerworben haben, und — will's Gott! — noch weiter heranbilden werden.

Ganz desorientierend aber und erschreckend schien es mir, daß die Untreue gegen „allgemein menschheitliche Prinzipien“ ausdrücklich abgelehnt und gesperrt gedruckt wird. Ich habe nicht die Ruhe und Geduld, in diesem Moment in die Erörterung der Frage einzutreten, ob Veranlassung vorliege, in den deutschen Nationalismus das Menschheitliche warnend einzuschließen. Aber das weiß ich, und das muß ich sagen: es tut nicht not, uns Juden diese Mahnung gar so heiß ans Herz zu legen. Wenn es ohne lächerliche Anstößigkeit, ohne täppische, indiskrete Zudringlichkeit geschehen könnte, so sollte ich meinen, die naturwüchsige Pflege des puren Deutschtums könnte uns allen nur nützen. Denn vor allem müssen wir — und so wahr wir Menschen sind, wir tun es — anders fühlen und denken, als Lazarus uns fühlen und denken läßt. Wir müssen nämlich unser Vaterland nicht lieben, wenn es „liebenswürdig“ ist; und wenn es Burke zehnmal gesagt haben mag; sondern — weil es unser Vaterland ist. Wir müssen die deutsche Nation nicht preisen und ehren, „weil wir meinen, daß sie am heißesten ringt nach der Erfüllung eines menschheitlichen Ideals“ — was sollen da die englischen oder französischen Juden sagen, die sich auch gelegentlich wieder einmal ihres Patriotismus zu be-

6*

rühmen haben? — Nein! Wir lieben alle unser Vaterland, weil es unser Mutterboden ist, weil wir unsre Heimat lieben, weil wir Palästina allenfalls als eine Reisegelegenheit betrachten; weil im Vaterland unsre Muttersprache, die deutsche Zunge klingt: erster Laut, den ich gelallet, süßes, erstes Mutterwort! Weil wir just Menschenkinder sind, und jeder Mensch ein Vaterland haben will.

Wenn wir aber älter und etwa Literaturjuden werden, so finden wir allerdings, daß die deutsche Literatur einen Volksbegriff erzeugt, demzufolge wir nicht Ausgestoßene bleiben, sondern Kinder des Hauses werden können. So deuten wir alsdann unsere nationale natürliche Empfindung, mit etwas selbstischer Freude, sachlich ebenso, wie Wilh. v. Humboldt die Deutschheit bestimmt. Aber diese Erkenntnis ist nicht der Quell und nicht die Bedingung unsrer Empfindung.

Ich bestreite, daß das Heimatsgefühl und die natürliche Vaterlandsliebe erst mit der Emanzipation beginnt. Ich weiß nicht, ob ich es von Erzählungen habe oder aus jüdischen Novellen, daß die alten Juden unter Friedrich dem Großen mit köstlicher Parteinahme preußisch waren. Aber man lese nur, wie Moses Mendelssohn über nationale Politik und nationale Geschichte schreibt, mit welchem Verständnis, mit welcher Begeisterung; und das war der „Kontorschreiber“, der nur als solcher das Aufenthaltsrecht in der Stadt seines Königs erhielt.

Diese schlimme, schlüpfrige Unklarheit muß gänzlich beseitigt werden. Die deutsche Judenfrage erledigt sich in ihren beiden Punkten zugleich; in und mit der religiösen Frage löst sich die Rassenfrage — soweit die letztere menschlicher Überlegung gegeben ist.

Wir Juden dürfen uns nur vom Parteihaß und von der Bosheit oder der Unklarheit des Angriffs nicht verblenden lassen. Wir müssen anerkennen, daß der Rasseninstinkt mit nichten simple Barbarei ist; sondern ein natürliches, national berechtigtes Verlangen. Barbarei wird das Naturgefühl, wenn es zu politischer und nationaler Ausschließung solcher Mitbürger degeneriert, die kein anderes Vaterland haben, noch haben wollen. An sich ist es ein unwillkürliches und gutes psychologisches Motiv, und es kann in Wahrheit als ein brauchbares und beherzigenswertes

Korrektiv und Regulativ ausgebildet werden; — niemals aber darf es als eine sittliche Norm gelten wollen.

Wenn wir ruhig und aufrichtig dem Rassengefühl antworten, so müssen wir sagen, daß wir selbst es anerkennen. Ich behaupte getrost: wir wünschen alle, wir hätten schlechtweg das deutsche, das germanische Aussehen, von dem wir jetzt nur die klimatischen Nebenwirkungen an uns tragen; wie denn allerdings sogar der norddeutsche von dem süddeutschen Juden sich unverkennbar unterscheidet. In dieser Frage haben wir also einfach zu sagen: Habt Geduld, und — ich kann und brauche es nicht zu wissen, in wie vielen Jahren oder Jahrhunderten kein weiserer Mann zu kommen braucht, um diesen Prozeß zu entscheiden.

Inzwischen aber haben wir die Pflicht, diese Ansicht zu bekennen, durch kein Parteimanöver von diesem schlichten Programm uns verdrängen zu lassen und in unserem Leben und äußeren Benehmen, in Handel und Wandel danach zu verfahren.

Es muß also grundsätzliche Überlegung, und mehr als dies, es muß heiligstes Verlangen werden, dem Naturton des Volkes, zu dem wir verschmelzen wollen, in allen seinen Weisen uns einzustimmen. Absonderlichkeiten dürfen uns eben nur einstweilen zugute gehalten werden; aber wir müssen fortfahren, das Bestreben zu zeigen, daß wir sie loswerden wollen. Unter keinerlei sentimentalem Vorwande darf es als eine unschuldige Privatliebhaberei angesehen werden, daß wir — außer zur Abwehr — unseres Stammes, als eines solchen, als einer konstanten Eigentümlichkeit unserer lebendigen Religion uns rühmen. Ein nationales Doppelgefühl ist nicht nur ein unsittlich Ding, sondern ein Unding. Nur die Übergangszeit, in welcher der beste Jude doch immer nur ein Jude ist, kann ein solches Mißgewächs gedeihen lassen. Mit dem Rechte, welches ein jeder Schriftsteller in Anspruch nehmen darf, möchte ich das meinen Glaubensgenossen ans Herz legen: daß sie aus der Aufgeregtheit der Verteidigung nicht eine Stimmung des Friedens machen; daß ein jeder in seiner Weise und Umgebung es als seine Aufgabe erkenne, darüber klar zu sein und Klarheit zu verbreiten: daß die israelitische Religion durch die rückhaltlose, unbedingte deutsche Naturalisierung in keiner erdenklichen Weise beeinträchtigt wird.

Viele werden meinen, ich hätte die Partei der Palästinenser

unter uns zu viel berücksichtigt; denn sie haben in der Tat innerhalb der deutschen Kultur keinen Boden, und als eine Partei nur in den ungesunden, unwahren, gesinnungslosen Verhältnissen der heutigen religiösen Bewegungen einen reklamehaften Bestand. Aber diese Richtung berührt sich mit einer verwandten Stimmung, von welcher allerdings zu wünschen wäre, daß sie in ruhigeren Tagen von der Art des Herrn Graetz bestimmter und ausdrücklicher sich unterschiede, gegnerisch sich trennte. Es ist ein Unglück, daß ein jüdischer Geschichtschreiber, der immerhin ein solches zwar bedingtes Ansehen sich erarbeitet hat, eine so erschreckliche Perversität der Gefühlsurteile zustande bringen konnte. Es ist das eben derselbe Mann, der, als er sein Geschichtswerk begann, seinen Dank an einen Zunz mit jenem berüchtigten Ausdruck abgetragen hat. Es ist das derselbe Mann, welcher in seinem zehnten Band zwei Kapiteln die Überschrift gegeben hat: „Spinoza und Sabbathai Zewi“: Erhabenheit des Gedankens und schwärmerischer Schwindel nebeneinander tituliert. Welches Zartgefühl für den jüdischen Stamm! Es tut mir leid, daß ich jetzt es aussprechen muß; denn ich bin sein Schüler gewesen. Auf dieser Bahn liegt nichts Gesundes. Von dieser Bahn muß abgelenkt werden. Seid nicht bloß gerührt und begeistert, wenn ihr von jüdischen Stammesdingen redet, und freut euch nicht über Herrn Disraelis Geschichtsweisheit: Habet auch, wenn und da ihr deutsche Gelehrte sein wollt, ein natürliches Gefühl für deutsche Art und deutsche Größe. Dann wird historische Objektivität in euch kommen; dann werden Trivialitäten, wie die Abschätzung deutscher Männer nach dem Grade ihrer Judenfreundlichkeit verschmäht, und jene widerlichen und empörenden Urteile über den Stolz und die Würde des deutschen Geistes unmöglich werden.

Ich muß zu meinem Bedauern noch länger bei diesem Punkte verweilen. Es gilt demselben Irrtum noch in einer abstrakten Formel entschieden entgegenzutreten. Lazarus sagt, die Meinung von der notwendigen „Zuspitzung“ aller Mannigfaltigkeit der Kultur sei ein Irrtum und „die tiefste Wurzel aller Intoleranz“. „Die wahre Kultur aber liegt in der Mannigfaltigkeit.“ Wohl möglich! jedoch nur aus der Vogelperspektive. Für Menschen von Fleisch und Blut, die hienieden einen Staat gründen wollen, dürfte die Mannigfaltigkeit unter Umständen

nicht bloß eine schwere Zumutung bedeuten, sondern geradezu eine unerlaubte. Wenn der göttliche Weltenlenker uns in unsrer Sonderart aufzubehalten beschlossen hat, so kann sich vermutlich die Weltgeschichte am Ende der Tage damit trösten. Menschen aber, die zu einer Staats- und Volkseinheit sich einigen wollen, haben nach Einheit zu streben, mit allen Kräften ihres Geistes und Gemütes, nach allen Beziehungen des staatlichen Daseins. Für die Menschheit mag die Mannigfaltigkeit in gleicher Weise nützlich sein wie die Einheit; allein wertvoll ist sie sicher auch für diese nicht. Eine Volkseinheit aber ist nicht lediglich ein geschichtsphilosophischer Begriff, ist im Unterschiede von Naturbedingungen eine sittliche Aufgabe. Glieder Eines Volkes haben die Pflicht, eine Einheit des Daseins und Bewußtseins anzustreben und dieselbe immer inniger, immer intensiver auszubilden.

Diese Meinungsverschiedenheit betrifft aber nicht nur einen an sich nicht unwichtigen Gedanken, sondern hat unmittelbaren Bezug auf diese leidige Frage; ist von durchschlagender Konsequenz für dieselbe. Lazarus sagt: „Daraus ergibt sich eine dauernde Aufgabe der Juden, welche in sich selbst mannigfaltig, in der Teilnahme an verschiedenen Nationalgeistern eine fortdauernde Bereicherung mit sich führt.“ Diese Ansicht, welche die kosmopolitische Natur des Glaubens, der Religion zu einer den individuellen Bekennern förderlichen, für ihr einheitliches nationales Fühlen nützlichen Sache auslegt, muß ich für durchaus irrig erklären. Derartige Geschichtsphilosophie hat überhaupt nichts mit nationaler Politik zu schaffen. Zur Sache darf ich bemerken, daß diese Ansicht eben eine individuelle ist, daß ich sie für alle geschichtliche Zukunft bestreite; vor allem aber, daß sie mir in ihrem Prinzip bedenklich erscheint.

Die Juden haben nur Eine „dauernde Aufgabe“, das ist die Erhaltung des Monotheismus, bis zu jener „reineren Form des Christentums“ als einer gesonderten, nach Erreichung jener aber als eine mit allen Monotheisten gemeinsamen Aufgabe. Für sonstige Mannigfaltigkeiten habe ich schlechterdings kein Interesse und vermag kein Asylrecht anzuerkennen. Die Sittlichkeit eines Volkes ist eine nationale Einheit oder strebt einer solchen zu. Innerhalb einer nationalen Gemeinsamkeit

kann und darf es eine individuelle Sittlichkeit geben. Aber keine in besonderen religiösen Gruppen oder Sekten substantiierte ist wünschenswert.

Nach solcher Auffassung, von der ich behaupten möchte, daß sie mit allermeist nach Stimmungen wechselnden Ausnahmen von den deutschen Juden geteilt wird, scheint mir die Rassenfrage kein ernstliches Bedenken zu bilden — wohlverstanden unter wohlwollenden und religiösen Christen. Wenn den Juden die ihnen seit wenigen Jahren, nicht „längst", gewordene staatsrechtliche Qualifikation in ehrlicher Verwaltungspraxis nicht illusorisch gemacht wird; wenn sie zu den Ehren des staatlichen Beamtentums zugelassen werden und bleiben, so wird allmählich Gesinnungsgleichheit sich heraus- und herstellen; und der geistige und sittliche Untergrund zu nationaler Verschmelzung wird wachsen und reifen. Damit aber wird die soziale Annäherung sich ausbreiten und ausbilden; Anstößigkeiten des Benehmens werden *cessante causa* sich mildern und schwinden. Das Konnubium wird unter weniger schwierigen Bedingungen sich vollziehen können, als es anderswo der Fall ist. Was in verständiger, was in *rechtschaffener religiöser* Weise zur Ausgleichung der Rassenunterschiede geschehen kann, das wird auf diese Weise allmählich geschehen; und wir Juden haben anzuerkennen, daß das *Ideal nationaler Assimilation*, als solches, von Geschlecht zu Geschlecht bewußter erstrebt werden soll.

Dieses mein Rassenbekenntnis richtet sich nicht mehr an den Herausgeber der Preußischen Jahrbücher, der von der Emanzipation also sich vernehmen läßt: „Die Emanzipation hat insofern günstig gewirkt, als sie den Juden jeden Grund berechtigter Beschwerde entzog. Aber sie *erschwert* auch die Blutvermischung, die doch zu allen Zeiten das wirksamste Mittel zur Ausgleichung der Stammesgegensätze war; *die Zahl der Übertritte zum Christentum hat sich sehr verringert*, und Mischehen zwischen Christen und *ungetauften* Juden werden immer nur seltene Ausnahmen bleiben, solange unser Volk seinen Christenglauben heilig hält." (S. 87.)

Wie vom Standpunkte des „Christenglaubens" überhaupt, nicht nur einer gewissen Bekenntnisweise desselben, dieser Ausspruch zu taxieren sei, ist nicht meine Sache. Vom Standpunkt der allgemeinen Religiosität gibt es vielleicht keine Bezeichnung,

welche die Entrüstung über solche Gesinnung zulänglich auszudrücken vermöchte.

Vom Standpunkt der Logik aber ist dieser Ausdruck unverständlich. Wenn man „aus freiem Ermessen“ die Emanzipation beschließt, dann ist es naiv, zu beklagen, daß die Übertritte sich verringern. Wenn man aber mittlerweile an der logischen Konsequenz arbeitet, daß die Emanzipation zurückzunehmen sei, so darf man nicht fortfahren mit der Anklage, daß die Juden nicht Deutsche werden wollten.

Denn jetzt wissen wir deutlich, was unter dem „Deutsch werden“ zu verstehen ist. Und wir haben darauf nur Eine Antwort: Die Scham über solche Verleugnung religiöser Gesinnung als einer innerlichsten Wahrheit.

Solche Sittlichkeit ergibt sich aus der politischen Ansicht: jeder Staat entscheide über das Recht der Teilnahme an der Leitung desselben „nach seinem freien Ermessen“. Freilich ist das Ermessen der gesetzgebenden Faktoren frei, nämlich von äußeren Gewalten; es ist der Ausfluß der allgemeinen nationalen Gesittung. Die Emanzipierten werden in ihren Herzen den Dank nicht schuldig bleiben, der solcher Reife der nationalen Gesittung gebührt. Aber es ist gegen den staatsbürgerlichen Anstand, diesen Dank zu fordern. Und solche unehrerbietige Forderung kann auch nur von einem Manne ausgehen, der von dem „freien Ermessen“ eine so geartete Vorstellung hat. Es ist wahrhaft traurig, daß ich gegenüber dem nationalen Politiker, dem Bearbeiter der Deutschen Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, es sagen muß: jene Freiheit des Ermessens hat ihre Schranken, nicht im sogenannten natürlichen Recht, mit dem Unklarheit verbunden wird, sondern in der jeweiligen Ansicht einer Nation von dem — Sittengesetz. Es kann nämlich ein Staat zu der Einsicht gelangen, daß, wenn man die Teilnahme an ihm von einem gewissen positiven Bekenntnis abhängig macht, dadurch Unsittlichkeit, Lüge und Heuchelei in den Staat geleitet werde; und zu der prinzipiellen Einsicht, daß für die sittliche Verwaltung des Staates eine von gewissen Dogmen, über welche Streit ist, unabhängige religiöse Grundlage erforderlich und zureichend sei. Durch solche sittliche Einsicht gelangt alsdann jenes Ermessen des Staates zu seiner Freiheit.

Aus solcher des Herausgebers der Preußischen Jahrbücher sittlichen Ansicht ist auch die vorausberechnende Art seiner Judenstatistik zu begreifen. Entweder er hat jüdische Freunde, die völlig deutsch geworden sind, dann ist das Problem einfach gelöst; und aus den östlichen Scharen entstehen ihm vielleicht neue Freunde; wie denn in der Tat aus den jüdischen Gemeinden der Provinz Posen eine Reihe von Gelehrten hervorgegangen ist, die uns für manches wenig Erquickliche entschädigen dürften. Diese ganze Art statistischer Fürsorge für des Staates Wohlfahrt, an berechtigten Gliedern desselben verübt, ist pharaonischer Naturalismus.

Käme es nun aber, was solcher Ansichten innerliche Konsequenz ist, zu jener mittelalterlichen Wahrheit wieder, so würde viel und tiefes menschliches Elend heraufbeschworen; und ich will ebenso um des deutschen Namens willen wie als Jude wünschen und hoffen, daß wir in die Zeiten nicht zurückgeraten möchten. Aber die religiöse Rückwärtsbewegung ist leider der reale, der treibende Grund des Angriffs, den wir jetzt im neuen Reiche erleiden. Mag es immerhin eine chronische Judenfrage gegeben haben, so hat man doch mit mehr oder weniger individualisierender Billigkeit die einzelnen Fälle behandelt, in denen verwerfliches Benehmen und Verfahren von der allgemeinen Art landesüblicher Häßlichkeit abzustechen den unwillkürlichen Anschein hatte. Man wird sich dann doch zugleich in den eigenen Kreisen umgeblickt haben, ob da lauter Redlichkeit, überall Verschmähung der Reichtumssucht, überall anständige Geschäftsführung, in den höchsten wie in den niedrigsten Kreisen, walten. Jetzt aber fehlt jene Selbstkontrolle, und die „Frage" entsteht in dem aggressiven Aufschrei gegen die Juden, die wahrlich nicht besser sind als die andern. Es hätte, meine ich, zu diesem Aufschrei nicht kommen können, wenn die Religion nicht zum Vorwand genommen worden wäre.

Da nun aber der religiöse Punkt der Judenfrage mit Verletzung religiöser Pietät und Wahrhaftigkeit bezeichnet, übrigens aber zu persönlicher Ehrensache gemacht worden ist, so halte ich mich verpflichtet, persönlich zu erklären: Ich glaube, daß mein Fleiß und meine Liebe zur Sache mir ein Recht geben, von deutschem Geiste mitzusprechen; und ich werde mir in meiner literarischen und amtlichen Wirksamkeit dieses

Recht nicht verkümmern lassen. Aber bei solcher Auffassung der Judenemanzipation, solcher Handhabung der israelitischen Religion stelle ich mich zu dem in seinem Glauben bedrohten Glaubensgenossen, weil ich mich ihm sittlich verwandter fühle als einer Kulturanschauung, welche mit der Enttäuschung statistischer Erwartungen von dem Vollzug der Emanzipation die Mahnung an uns, Deutsche zu werden, verbindet.

Mit solcher Parteinahme für die religiöse Behandlung der israelitischen Religion bin ich mir aber bewußt, am besten und aufrichtigsten für die Lösung der Judenfrage im nationalen Sinne einzutreten. Man klagt über die Frivolität der Juden. Ich lasse es dahingestellt, ob die Klage, wenn nicht der Haß sie erzeugte, vorhanden wäre. Die wirklichen Verhältnisse, das Licht neben dem Schatten, kennen die wenigsten. Ohne jegliche Staatsunterstützung, unter Mißgunst und Verdächtigung des den alten Formen anhangenden, vom Staate protegierten Teiles der Gemeinden haben die deutschen Rabbinen eine ernstliche religiöse Wirksamkeit in Schrift und Wort seit den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts entfaltet. Ich wage es, die Predigten von Zunz als einen Schatz deutscher Kanzelberedsamkeit zu bezeichnen. Zu dem Tiefsinn und der Geschäftigkeit des Schopenhauerschen Gelichters hat kaum ein Jude Talent und Herz bewiesen. Ich beneide Herrn v. Treitschke nicht um den nationalen Genuß, auch im „Unglauben" „den Boden des Christentums" zu fühlen. Aber es ist freilich unbestreitbar, daß es religiös verwahrloste Subjekte unter den jüdischen Literaten gibt, die über ernste Angelegenheiten der christlichen Kirche, wie sie es eben auch in ihrer Frivolität mit solchen der ihrigen tun, spöttisch geschrieben haben. Es sind nur dürftige Fälle namhaft gemacht worden, wie auch andererseits der Fall in Linz doch nur Ein Fall ist. Aber so gering an Zahl und Bedeutung die Ausschreitungen sein mögen: sie bieten mir Anlaß, diesen Beschwerdepunkt von meiner allgemeinen Auffassung aus schließlich zu erörtern.

Der Rückgang der religiösen Gesinnung erscheint zwar bei den Juden nicht auffälliger als bei ihren christlichen Mitbürgern; scheinen die Juden doch sogar der neuesten durch die Schwarzen unter uns herbeigeführten Auflösung der Gemeinden und der daraus sich erhebenden Willkür des Individualismus Widerstand

leisten zu können. Aber bei der erheblichen Auszeichnung, welche, gemäß den kleinen Zahlenverhältnissen, alles Jüdische sofort annimmt, ist der Rückgang religiöser Gesinnung und besonders religiöser Bildung in den letzten Jahrzehnten sehr spürbar. Ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich annehme, daß ein großer Teil z. B. der jüdischen Professoren an deutschen Universitäten eine religiöse Jugendbildung genossen hat. In den letzten Jahren scheint es allerdings ein wenig locker in dieser Beziehung gegangen zu sein. Es ist ein die Religiosität des Falkschen Regimentes bezeichnendes kleines Symptom, daß unter diesem Ministerium die Gymnasien die Erteilung des jüdischen Religionsunterrichtes an ihre jüdischen Schüler sich haben angelegen sein lassen.

Wenn wir zu dem deutschen Volke verschmelzen sollen, zu einer Volksgemeinschaft aber die Gemeinsamkeit der religiösen Grundlage unentbehrlich ist, so müssen wir diesen unsern religiösen Beitrag zur nationalen Gemeinschaft hegen und mehren.

Den Orthodoxen unter uns ist zu sagen, daß sie, weil sie ihre religiösen Gebräuche und somit eine gewisse Besonderheit der Sitten zäh festhalten, deshalb die Bedeutung der Emanzipation nicht äußerlich schätzen dürfen. Denn zu einem Staate gehören, das ist nichts Äußerliches, Weltliches; sondern es fordert den ganzen innersten Menschen. Seine Einrichtungen muß man lieben, wie man die der Religion liebt; den höchsten und teuersten Platz muß man dem Staate, welchem man mit allen Kräften des Gemütes sich zu widmen hat, in seinen Bestrebungen anweisen. Seinem Staate dienen zu können, muß als heilig gelten, wie Gottesdienst. Aber auch in der gesamten Art der Lebensführung, im nationalen Vergnügen wie im Dienste der Waffen, laßt die Naturzüge des Volkes, dessen Liebe doch auch in euch lebt, soweit ihr zum Kulturbewußtsein gereift seid, zu rechter Unbefangenheit in euch lebendig werden. Werdet darüber, daß ihr euren Glauben in positiver Differenz behauptet, daran nicht irre: daß ihr vermöge dieser eurer religiösen Grundlage zur Volksgemeinschaft mit den Christen zu verwachsen hoffen und streben müßt.

Den Reformjuden aber möchte ich zurufen: Es gibt unter euch viele, welche deutsch zu sein meinen, indem sie sich über alle Religion erhaben dünken. Von solchen kommt Unheil in

die Nation. Achtet, lernt verstehen euren israelitischen Monotheismus, wahret ihn in eurem Gemüt und macht ihn zu der allen Menschen nötigen religiösen Richtschnur eures Wandels. Dann werdet ihr mit dem, was die moderne Bildung Geist des Christentums nennt, euch eins fühlen, und die Unterschiede im Ausdruck des Katechismus werden nicht diejenige Gemeinsamkeit der religiösen Grundlage erschüttern, welche für eine einheitliche, im Gemüte harmonisierte Volksgemeinschaft erforderlich ist.

Allen Richtungen aber ist im Punkte der Differenz von den positiven christlichen Dogmen zu bedeuten: habt Respekt und habt Pietät; und lernt so viel allesamt von geschichtlicher Einsicht, daß ihr begreift und beherzigt: Vieles von dem, was wir jetzt als moderne Menschen in unserm Judentum lebendig erkennen, ist christliches Licht, das über jenem alten, ewigen Grunde aufgegangen. Oder wäre etwa die Ansicht, die wir jetzt von der messianischen Idee haben, denkbar ohne die religiöse Befreiung, welche der deutsche Geist durch Martin Luther, gesegneten Andenkens, ins Werk gesetzt hat? Oder, bei aller Disposition, welche in den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters für Verinnerlichung der Religion und Philosophierfreiheit urkundlich ist, ist etwa Mendelssohns Phaedon oder sein Jerusalem aus Maimonides allein geschichtlich und gedanklich erklärbar?

Damit bin ich denn zu dem Hauptpunkte zurückgekommen, welchen in dieser Sache zu erörtern mir angemessen und nötig erschien. Unsere israelitische Religion, wie sie uns heute lebendig erfüllt, ist tatsächlich eine kulturgeschichtliche Verbindung mit dem Protestantismus bereits eingegangen; nicht nur, daß wie jener die Tradition der Kirche, so wir die des Talmud mehr oder weniger bestimmt und unverblümt als verbindlich abgeworfen haben; sondern viel tiefer in allen geistigen Fragen der Religion denken und fühlen wir im protestantischen Geiste. Daher ist diese religiöse Gemeinsamkeit in Wahrheit das kräftigste, das wirksamste Bindemittel für eine innige nationale Verschmelzung.

Auch hier muß ich Lazarus' Formel ergänzen und berichtigen. Er führt selbst an: „so wird auch das Selbstbewußtsein des Volkes sich immer nur auf solche objektive Verhältnisse,

wie Abstammung, Sprache, Staatsleben usw. stützen". Diesen objektiven Verhältnissen ist die Religion hinzuzufügen. Es kann nicht verkannt werden, daß die Religion in erster Linie ein solches objektives Merkmal in dem Selbstbewußtsein des Volkes ausmacht. Und wir deutsche Juden wenigstens haben keinen Anlaß, diesen objektiven Grund zu verleugnen. Wir haben ein energisches Gefühl für das, was unserem Glauben an den Einen geistigen Gott, unserem Glauben an die einstige Verbindung aller Menschen zu sittlicher Gottesverehrung gemäß ist.

Von solcher Überzeugung aus gelangen wir zu einer positiven, vor allem aber praktisch wichtigen Ansicht von der Bedeutung des Begriffs Volk. Statt der „subjektiven Ansicht der Glieder des Volks, welche sich alle zusammen als ein Volk ansehen", halte ich die objektive Überzeugung von der gemeinsamen religiösen Grundlage als ein wertvolles Kriterium eines modernen Kulturvolkes fest. Damit ist ein Anfassungsmittel gewonnen für die Aneignung jener anderen objektiven Bedingungen, die ein jedes für sich unzulänglich bleiben für den empirischen Begriff der Nationalität. Nun wird die subjektive Ansicht, welche sich zu einem Volke „zählt", objektiv; sie hat nunmehr ein fühlbar Ding, mittelst dessen sie sich vollkräftig betätigen und beweisen kann. Diese religiöse Gemeinsamkeit, wenn sie nur mit Religiosität gedacht wird, kann in Wahrheit das Mittel werden, den Mangel des objektiven Merkmals der Abstammung für das Gefühl zu ersetzen, zum mindesten die letztere weniger vermissen zu lassen: wenn wir dem idealen Volksbegriff mit unserm Herzblut uns anzunähern bestrebt bleiben.

Diese religiöse Gemeinsamkeit, wichtiger als die Gleichheit der Bildung und der ästhetischen Ansichten, sie ist vorhanden, ob auch gehässige oder bornierte Menschen sie verkennen mögen; denn auf ihr beruht die mit einzelnen zugeständlich vollzogene Lösung des Problems.

Und sie wird wachsen und gedeihen zur Ehre des deutschen Namens und zum Heile deutscher Sittlichkeit.

Dixi et animam meam salvavi.

Zur Verteidigung

Mit Ausnahme der Berichtigung einer falschen Anführung meiner Worte habe ich bisher auf alle Rezensionen meiner Broschüre zur Judenfrage geschwiegen; so schmerzlich es mir war und ist, in der heiligsten Sache mich verkannt und verleumdet zu wissen. Als ich nämlich die betrübende Lebenserfahrung machen mußte, vielen meiner Glaubensgenossen nicht aus ihrem Herzen heraus geredet zu haben, da sagte ich mir, daß in Zeitungen der Gesichtspunkt doch wohl nicht hinlänglich klar zu machen sein möchte, aus dem ich mich verpflichtet gefühlt habe, diese große Frage zu beleuchten. Und so wollte ich mich besserer, ruhigerer Tage gedulden und getrösten, in denen die echten Freunde von den eiteln und unklaren unterschieden und somit erkannt werden würden. Ich verhehlte mir keineswegs, daß ich, sei es in der Fragestellung, sei es in der Schreibart, meinen Teil der Schuld an diesem Mißverständnis tragen werde: obschon ich den Grund und die Heftigkeit des Widerspruchs heute so wenig wie nach der ersten betäubenden Entgegnung zu begreifen und anzuerkennen vermag.

Indessen das Urteil, das mir soeben von einem wahren Freunde gesprochen wird, darf ich nicht ohne Verteidigung über mich ergehen lassen. Ich habe in schwerer Gemütserregung nach Ruhe und Unparteilichkeit gerungen, um bei unseren Gegnern Gehör zu finden: mochten mich darob meine Glaubensbrüder eine Weile verkennen. Ein so warmer, so teurer Freund, der im Eifer für Wahrheit und Tugend seines Amtes waltet, soll nicht öffentlich mich anklagen, ohne daß ich ihn zu widerlegen versuche.

Ich könnte dieses mit einem Satze erledigen. Mein Freund verwechselt das religiöse Bekenntnis mit der kulturgeschichtlichen Anerkennung. Ich versage, als Bekenner des israelitischen Monotheismus, mein Bekenntnis der

christlichen Gottesidee. Aber ich bin durch dieses mein religiöses Bekenntnis in keiner Weise beengt, der Idee des Verhältnisses von Gott und Mensch, wie dieselbe in dem Dogma der Menschwerdung Gottes deutbar geworden ist, *kulturgeschichtliche* Anerkennung abzugewinnen und auszubilden. Ich trenne sehr bestimmt in meiner Broschüre das Bekenntnis von der allgemeinen geschichtlichen Würdigung. Ich sage, da Treitschke sich nicht gescheut hatte, diesen Differenzpunkt, der für diesen Historiker bekanntlich nicht als ein dogmatischer gemeint sein kann, gegen uns geltend zu machen: „Aber wir erkennen wegen dieser kulturgeschichtlichen Würdigung des Christentums keine Nötigung, das „Evangelium von dem Gottessohn“ zu bekennen. Denn wir wissen, daß bei aller notwendigen Humanisierung des Sittlichen *doch ein der Vermenschlichung unzugänglicher Kern des alten Prophetengottes* geweiht bleiben muß. „Wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich gliche?“ In diesem ewigen und keineswegs lediglich kosmologischen Kern des Gottesglaubens sind alle Christen Israeliten.“ (S. 6.) Somit glaube ich, mein religiöses Bekenntnis klar und unzweideutig abgelegt zu haben. Es bedurfte nicht des Zusatzes: ודי לחכימא.
Nur verlange man nicht, daß mein *kulturgeschichtliches* Urteil von diesem meinem Glaubensbekenntnis borniert sein müsse. Kulturgeschichtlich kenne und anerkenne ich nicht nur die griechische Gottesidee, sondern in weit höherem Maße die tiefe und ausgebreitete Bedeutung der christlichen Gottesidee, und zwar nicht nur für die Kunst, sondern nicht minder für die *Sittenlehre in ihrer wissenschaftlichen Gestaltung.*

Wäre die Menschheit stehen geblieben bei dem Satze, den wir moderne Menschen nicht ohne die innerlichste Bewegung vernehmen: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin Ich, der Ewige, euer Gott,“ — so gäbe es keine Moral ohne Religion. Gott wäre der Urheber des Sittengesetzes, der Befehlshaber der zur Tugend im Kampfe strebenden Menschheit. Der Kantische große Gedanke der Autonomie des Sittengesetzes, der unvergleichlich größte Gedanke aller Ethik, der die Moral von dem Gottesglauben unabhängig macht, dieser Gedanke erscheint mir wenigstens *geschichtlich* nur begreifbar in einer Kulturperiode, in welcher Gott nicht schlechthin in unvergleichbarer Jenseitigkeit gedacht, sondern aus dem Wesen des Menschen idealisiert wird. Wie sich

der christliche *Kirchenglaube* mit solcher Auffassung verträgt, ist nicht meine Sache zu beurteilen; die Bedeutung dieser Tatsache für die christliche *Kultur* kann nur konfessionelle Befangenheit verkennen. Wie wir Juden für die prophetischen Gleichnisse uns begeistern, in denen das Verhältnis der Unmittelbarkeit zwischen Gott und Israel gelehrt wird זכרתי לך חסד נעוריך, so haben wir nicht den geringsten *religiösen* Grund, der kulturgeschichtlichen Anerkennung uns zu verschließen: daß die Idee der Humanisierung Gottes nicht schlechtweg Blasphemie sei, und auch nicht bloß auf einem durch religionsgeschichtliche Kritik nachgewiesenen Mythus beruhe, sondern einen religiösen Grundgedanken enthalte, der, obzwar wir denselben in seiner dogmatischen Gestalt nicht zu bekennen vermögen, dennoch für die Entwicklung der Menschheit ein heilsames, großes, unleugbares Kultur-Element geworden und als ein solches auch uns Juden sich erwiesen hat. Hat doch schon Maimonides das Christentum als Monotheismus anerkannt. Bestimmter hat *Spinoza* von der Idee Jesu Christi geredet. Heute sollte man das nicht unbefangener aussprechen dürfen? Auch heute noch haben die Gläubigen so schwache Nerven, daß man die griechische oder die indische oder die christliche Gottesidee nicht sollte kulturgeschichtlich würdigen können, ohne sich des Abfalls von seinem jüdischen Glauben verdächtig zu machen — auch wenn man denselben im selben Atemzuge bekennt! Ich behaupte, solche Mißverständnisse wären unter freisinnigen Juden, geschweige unter Freunden, schlechterdings unmöglich, wenn nicht die Rischus-Angst uns verwirrte. Man fürchtet, solche Zugeständnisse könnten maßlos fortgeführt werden, und der gemeinsame Halt ginge uns verloren. In Zeiten der Gefahr, meint man, dürfe man den Feind nur als Feind betrachten, alle idealen Auffassungen des fremden Glaubens aber, die man sonst gern gewähren läßt, müßten alsdann zurückgedrängt werden. Wenn wir als Juden angegriffen werden, so müsse uns die christliche Religion lediglich als ein Glaube gelten, in welchem Gott leibhaftig Mensch wird. Ideale Ansichten von dem Buchstaben des Kirchenglaubens, weltgeschichtliche Kämpfe über dessen Sinn, klaffende Differenzen bis zur Leugnung desselben bei hoher Begeisterung für die sittliche Macht dieser Idee — alle diese Tatsachen müssen einfach ignoriert werden. Hie Jude, hie Christ! Wir wollen sehen, wer Recht behält!

7

Ich bedaure, die Richtigkeit dieser Kampfweise nicht einsehen und aus meiner Liebe zum Judentum, die mich beleben wird, solange ich atme, an derselben mich nicht beteiligen zu können. Ich sehe über die kleinlichen Aufregungen des Tages hinweg auf die großen b l e i b e n d e n Aufgaben in dem Entwickelungsgang unseres Bekenntnisses. Im Hinblick auf diese sage ich, und will es noch in vielerlei Weisen sagen: Wir müssen das Bewußtsein von den Wahrheiten unserer angestammten Religion lebendig erhalten; aber wir dürfen nicht glauben, wenn wir die Naturliebe für unsern Stamm pflegen, so wären wir dadurch Juden! Wir müssen Juden sein im Geiste und Gemüte, aber nicht im Fleische und Instinkte! Viele unter uns, das werfen uns auch wohlwollende Christen vor, treiben vornehmlich gloria gentis, aber der religiöse Gehalt der israelitischen Wahrheiten ist ihnen gleichgiltig; treiben jüdische Propaganda im großen Stile und lassen ihre Kinder taufen. Das nennt man das jüdische Herz. Der Apostat bleibt בר ישראל; aber der גר bleibt fremd. So erklären sich beispielsweise die sieben Auflagen des Herrn Paulus Cassel. Gerade umgekehrt sollte es sein und muß es werden. Das ist die vernünftige und natürliche Voraussetzung der vollen herzlichen Emanzipation, die uns in Deutschland, dem Lande der Religiosität und der Geistesfreiheit, nunmehr geworden ist.

In solchen Dingen muß ein jeder von seinen eigenen Erfahrungen in seinem Stile wenigstens beeinflußt sein. Nun habe ich während der letzten zwei Jahre die amtliche Befugnis gehabt, die Kandidaten des höheren Schulamts der Provinz Hessen-Nassau, also auch die für das F a c h d e r R e l i g i o n in ihrer philosophischen Bildung im Staatsexamen zu prüfen. Wenn ich meine kulturgeschichtliche Anerkennung für die christliche Gottesidee nicht hätte, wenn ich für die religiöse Tat der deutschen Reformation nicht begeistert wäre, wie könnte ich, als J u d e a u s R e l i g i o n, diese mit meinem Amte ohnehin nicht unmittelbar gegebene Befugnis bona fide übernehmen? Und wie könnte ich beides verbinden, wenn ich nicht wüßte und klar begriffe, daß wir Juden mit der g e s c h i c h t l i c h e n T e n d e n z des Protestantismus konvergieren. Muß ich wieder ausdrücklich sagen, daß ich unter dieser geschichtlichen Tendenz nicht gerade den Wortlaut der Augsburgischen Konfession verstanden haben möchte? Solche Vereinigung israelitisch-religiöser und deutsch-nationaler Begeiste-

rung, wie ich dieselbe zu bekennen für angezeigt gehalten habe, muß ich nun aber in der Tat — in unseren deutschen Verhältnissen wenigstens, aus denen heraus ich zu reden Anlaß und Kenntnis habe — für unerläßlich erklären. Was heute in dieser Beziehung noch zu wünschen bleibt, das wird im natürlichen Verlaufe der Dinge geräuschlos sich heranbilden. Und ich wage zu behaupten, daß diese Verbindung des religiös-jüdischen und deutsch-nationalen Bewußtseins sowohl der Religion, wie den nationalen Interessen zugute kommen wird. Vernachlässigt man nämlich die Betonung, die Pflege, die Heilighaltung des nationalen Sinnes, so werden die langsam schleichenden Taufen die sichere Antwort auf die Emanzipation sein. Noch in diesen bedrängten Tagen höre ich von solchen, die natürlich gegen mein Bekenntnis eifern, daß sie ihre Kinder taufen lassen. Wir haben es ja an Moses Mendelssohns leiblichen Kindern erleben müssen, wie sie ihres, eines solchen Vaters Ghetto-Predigten beantwortet haben. Wieviel sicherer, unaufhaltsamer wird das in unserem, von den religiösen Überzeugungen so oberflächlich nur berührten Geschlechte eintreten, sobald der Vollzug der Emanzipation mit aller Konsequenz sich eingelebt haben wird. So rechnen ja die Gegner. Und obzwar ich mich nicht für einen Politiker halte, so ist das doch auch meine Meinung; und da ich die Religion, die ich bekenne, mit Liebe bekenne, so will ich jeden Anlaß nutzen, um auf diese Gefahr einer falschen Taktik, die schon von Mendelssohn sich herschreibt, nach meiner geringen Einsicht aufmerksam zu machen.

Andererseits aber muß ich sagen: Wenn unser Judentum uns hindern könnte, dem deutschen Volke, der Nation des Weltbürgertums, mit vollem Herzen anzuhängen, wenn die Liebe zu unserem deutschen Volke nicht ohne hinterlistige Gefühle möglich, wenn sie nicht reiner Naturtrieb wäre und würde, so würden wir die echte Emanzipation der Gesinnung nicht verdienen, nicht fordern dürfen. Ich erkläre die mir gemachten Vorwürfe nationaler Engherzigkeit für total grundlos. Ich weiß mich in meinem deutschen Gefühl eins mit den Kosmopoliten aller Nationen. Aber ich muß anerkennen, daß die nationale Verschmelzung sich nicht vollziehen kann, wenn der Respekt vor der christlichen Gottesidee und die Sympathie für die Kultur-Errungenschaften derselben das Bewußtsein des deutschen Juden nicht erfüllten, nicht erfüllen dürften?

7*

Daß bei diesem Respekte vor der Religion unseres Volkes die Begeisterung für unsere religiöse Sonderaufgabe uns versiegen könnte, ist eine durchaus unbegründete Besorgnis. Wir haben nicht zu fürchten, in die Kirche des Protestantismus „einzumünden", sondern dürfen hoffen, daß der letztere im Geiste unseres reinen Monotheismus den wissenschaftlichen Begriff der Religion, in welchem wir mit ihm einig sind, erfüllen werde. Bis zu der „reineren Form" des Christentums jedoch, von welcher Treitschke geredet hat, haben wir und behaupten wir als „bleibende Aufgabe die Erhaltung des Monotheismus." Ist es nun nicht korrekter und erfreulicher, wenn wir in solchen Gedanken, die das מקבלין האמת beherzigen, für unsere Sonderaufgabe uns rüsten, und zugleich für das sittlich einmütige Leben mit unserer Nation uns stimmen, als wenn wir in unseren Erwiderungen auf vereinzelte Angriffe gänzlich zu vergessen in Gefahr kommen, daß wir rechtlich im Frieden leben, im Vollgenuß der höchsten Befugnisse und der wichtigsten Vertrauensämter? Wie könnte man dem Juden den deutschen, den Geschichtsunterricht anvertrauen, wenn die Voraussetzung nicht gälte, daß der in die Geschichte und die Literatur seines Volkes eingedrungene Jude mit Liebe und Begeisterung von den Taten und Ideen des deutschen Geistes, und zu diesen gehören nicht in letzter Linie die religiösen, vor christlichen Jünglingen reden und lehren werde!

Diese Voraussetzung ist richtig, wie sie unbedingt erforderlich ist. Denn Graetz' Geschichte, von welcher Treitschke das Wort anführt, daß Gabriel Rießer die Schwachheit gehabt habe, „in seinem zufälligen Geburtslande aufzugehen" — dieses Werk ist für uns deutsche Juden mit nichten ein „standard work". Wo es aber als ein solches ausgegeben wird, da haben wir die Pflicht, solche Gesinnung abzulehnen, mit aller Entschiedenheit und gerechter Entrüstung. Denn wer in solchen Fragen das Wort nimmt, der hat nicht an Persönliches zu denken, weder bezüglich seiner eigenen Person noch anderer, sondern lediglich an die Gesamtheit. Denkt doch ohnehin ein jeder die Gesamtheit nur aus der Enge seines eigenen Standpunktes; daß er es daher nur mit festem Blicke tue, ohne sich von Nebenrücksichten zerstreuen zu lassen. Und nach seinem besten Wissen aufrichtig.

Zum Aufbau des Judentums in der Gegenwart

Die Sprüche im Israelitischen Schüler- und Lehrlingsheim zu Marburg a. L. — Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten — Gedanken über Jugendlektüre — Zwei Vorschläge zur Sicherung unseres Fortbestandes — Die Liebe zur Religion — Die Bedeutung des Ordens Bnei Briss für die Harmonisierung der religiösen, sozialen und internationalen Gegensätze — Die Zugehörigkeit zur Gemeinde — Der polnische Jude — Eine Pflicht der Selbstachtung — Mahnung des Alters an die Jugend — Der Jude in der christlichen Kultur — Zur Begründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums

---

Die Sprüche im Israelitischen Schüler- und Lehrlingsheim zu Marburg a. L.

Über der Tür des Hauses, das im April d. J. eröffnet worden ist, sind in einer kleinen Rundung die hebräischen Worte eingelassen: חנך לנער „Erziehe den Knaben" (Spr. 22, 6).

Die Pflicht der Erziehung ist in unserer Glaubenslehre, die zugleich unsere Sittenlehre ist, nachdrücklich gelehrt worden; an der wichtigsten Stelle, und somit im tiefsten Zusammenhang ist sie eingeführt: nach der Verkündigung des Schema Jisrael und in Verbindung mit dem Gebot der Liebe zu Gott stehen die Worte: „Du sollst sie einschärfen Deinen Kindern." So hängt die Pflicht der sittlichen Erziehung mit den Grundgeboten der Anerkennung der göttlichen Einheit und der Liebe zu Gott zusammen. Und so ist die Erziehung im weitesten Umfang zu allen Zeiten unserer Geschichte als die wichtigste religiöse Pflicht erkannt und geübt worden. Hängt sie doch eben unlösbar mit den Grundlagen unserer religiösen Verfassung zusammen.

Warum ist denn unsere Glaubenslehre zugleich unsere Sittenlehre? Warum ist denn keine Trennung zwischen Sittenlehre und Glaubenslehre bei uns zulässig? Weil die Liebe zu Gott sich nicht in einer mystischen Versenkung in Gott versuchen darf, sondern unaufhörlich in der harten, mühseligen, aber freudigen Arbeit der Forschung und Erkenntnis sich betätigen muß. Die Liebe zu Gott bedeutet die Erkenntnis seines Wesens. Sein Wesen aber ist die Sittlichkeit. So ist die Erkenntnis Gottes die Erkenntnis der Sittlichkeit. Die Erkenntnis der Sittlichkeit aber, das ist die Liebe der Sittlichkeit.

Dieser Zusammenhang von Erkenntnis und Liebe liegt in unserm Grundwort der Thora. Und wie die Thora der Wortwurzel, wie dem gedanklichen Inhalt nach, die Lehre bedeutet,

so ist die pädagogische Pflicht in einem fundamentalen Worte unseres Glaubens mit ihr verwachsen: תלמוד תורה (das Studium der Thora).

So ist aus der allgemeinen Pflicht der Erziehung die scheinbar engere des Unterrichts entstanden. Aber sie ist nicht als eine engere gefaßt worden, sie hat vielmehr den breitesten Spielraum in unserem gesamten religiösen Leben sich erobert. „Das Studium der Lehre hält allen das Gleichgewicht.“ Und alle die Gegengewichte, die in diesem Spruche verzeichnet werden, sie sind die höchsten und die zartesten sittlichen Gesetze. Das Studium der Lehre aber wiegt sie alle auf. Die Thora wird eben als Inbegriff der Sittlichkeit gedacht. Was sonst noch in ihr enthalten sein mag, wird dieser ihrer Grundbedeutung untergeordnet. So hat die Auszeichnung, die der wissenschaftlichen Arbeit, der theoretisch-sittlichen Kultur geworden ist, die Pflicht der Erziehung und des Unterrichts in den Mittelpunkt unserer religiösen Aufgaben gebracht und in demselben festgehalten.

Die Pflicht der Erziehung liegt zunächst dem Vater ob. Es ist ein zwar natürliches, nämlich logisches, aber nicht minder dankwürdiges Verdienst des Talmud, daß er dem Vater die Pflicht der Erziehung und des Unterrichts seiner Kinder auferlegt hat. Diese Pflicht ist eine religiöse, und als solche eine sittliche. Also steht sie in einem notwendigen Zusammenhang mit den sittlichen Aufgaben der Gemeinschaft. Ist doch das Studium der Lehre eine Gesamtpflicht, die Obliegenheit von „ganz Israel“. So ist es allezeit in Israel gehalten worden. Die Pflicht der Wohltätigkeit hat sich niemals auf das Almosen beschränkt. „Seid behutsam mit den Kindern der Armen, denn von ihnen geht die Thora aus.“ Mit solcher sozialpolitischen Weisheit hat man die Bedeutung der niederen Stände für den Aufschwung der Kultur erkannt. Es gab keine Freitische für die armen Studenten, aber am Tische des Reichen wie selbst des Unbemittelteren gab es freie Stühle für sie.

Die neuere Zeit ist monumentaler gesinnt, wie denn auch der Bedürftige die patriarchalischen Formen der Wohltätigkeit als einen unbehaglichen Zwang empfinden würde. So bauen wir jetzt Häuser. Und wir können nicht genug bauen. Wenn

irgendwo eines errichtet wird, so soll man nicht daraus schließen, daß es in jener Gegend nicht geheuer sei. Das ist nicht der richtige Schluß; denn wo wäre alles in vollkommener Ordnung? Wenn aber eine soziale Bedrängnis in engeren Bezirken, in kleinen Städten, auf dem flachen Lande eingegriffen und Boden gefaßt hat, dann *gebietet die sozialpolitische Vorsicht, daß zu den Quellen der Wohlfahrt und der Gesittung zurückgegangen werde.*

Aus solchem Gedanken ist das Marburger Heim entstanden. Wir unterstützen das Streben nach besserer Bildung, das niemals unter uns erstorben war. Wir glauben an einen harmonischen Zusammenhang zwischen der Bildung und dem Wissen der allgemeinen Kultur und demjenigen unserer Glaubens- und Sittenlehre. An einem kleinen Beispiel wollen wir hier es erstreben, diesen Zusammenhang lebendig zu machen. Die Knaben, die hier erzogen werden, sollen zugleich das moderne Wissen und das religiöse erlernen. Die allgemeine Schulbildung und die vaterländische Gesinnung sollen sich in ihrem jugendlichen Geiste mit unserer religiösen Bildung verschmelzen. So fassen wir unsere Devise auf: „Erziehe den Knaben."

Wir treten in das Haus ein. Im unteren Geschoß sind drei Arbeitsräume und Lehrzimmer. An der Wand des einen Zimmers steht über der Tafel der Satz aus dem Morgengebet:

„*Mein Gott, die Seele, die Du mir gegeben hast, ist rein.*"

Wenn es im weiteren Verlauf des Morgengebetes heißt: „Wie gut ist unser Teil, wie lieblich unser Los", wahrlich, der voraufgehende Satz hat es bewiesen. *Die Reinheit der Seele ist der Leitgedanke unseres Glaubens und unserer Sittlichkeit.* Gott hat diese reine Seele dem Menschen gegeben. Sie muß rein sein, weil er sie gegeben hat.

Wenn der israelitische Religionsunterricht in der rechten Weise erteilt wird, so muß in peinlichster Sachlichkeit und in strengster Gewissenhaftigkeit auf die Grundlehren hingewiesen werden, die unsere Religion von den Bekenntnissen des Christentums unterscheiden. Die ursprüngliche Reinheit der Seele ist eine solche unterscheidende Lehre. Wir haben keine Erbsünde. Und zu unserer Erlösung stirbt daher kein Gott. „Ich weiß, daß mein Erlöser *lebt*." (Hiob 19, 25.) Der Trieb des Herzens ist

zwar böse von Jugend auf, aber nicht von Natur, und nicht, wie ihn Gott gegeben hat. Dem bösen Triebe ist der gute beigesellt, und beide erst bilden das menschliche Herz. Das Herz kann verkrümmt und verkehrt werden, aber die Reinheit kann ihm nicht unwiederbringlich verloren gehen. Gott hat sie dem Menschen gegeben, er bewahrt sie ihm. „Du bewahrst sie in meinem Innern." Betrachten wir die Folge dieses Grundsatzes der Glaubenslehre für die Sittenlehre.

Was Gott bewahren soll, muß der Mensch hüten. „Wodurch wird *rein erhalten* der Knabe seinen Pfad?" (Psalm 119, 9.) Man sieht, die Reinheit und die Erhaltung der Reinheit ist auch für den Psalmensänger eine pädagogische Frage. Die Antwort muß aber in dem Grundgedanken selbst liegen, sofern er ein Grundgedanke ist. Die Reinheit, als Geschenk Gottes, gibt nicht den Ausschlag, sie bildet nur die unerläßliche Voraussetzung. In der Reinheit wird aber zugleich die *Verantwortlichkeit* zur Bedingung gemacht.

Wo die Reinheit als Leitstern leuchtet, da bleibt das Gewissen wach, daß sie nicht verletzt werde. So spornt die Reinheit das Bewußtsein der Verantwortlichkeit schon in der Seele des Kindes. *Die Reinheit ist der religiöse Ausdruck der Freiheit.* Wenn der Knabe in das religiöse Leben eingeweiht wird, so wird er zum „Sohn der Pflicht". Pflicht ist nur möglich, wo Freiheit ist. Die Reinheit des Herzens führt zur Freiheit der Pflicht.

Der Zusammenhang von Reinheit und Pflicht durch Freiheit läßt sich im genaueren Anschluß an das Bibelwort erkennen. „*Ein reines Herz erschaffe mir, Gott, und einen festen Geist mache neu in meinem Innern.*" (Psalm 51, 12.) *Mit dem reinen Herzen soll der feste Geist gegründet werden.* Die Reinheit bedeutet nicht schlechthin die naive Unschuld; sie wird in den Kampf des Lebens gestellt. Sie soll die Gesinnung, sie soll den *Charakter* begründen.

Wir pflegen das hebräische Wort, das mit dem Geist hier verbunden wird, durch „fest" zu übersetzen; aber es bedeutet eigentlich „gegründet". Diese *Sicherheit und Gewißheit des Geistes* allem Äußeren gegenüber, allen Wirren und allen Stürmen, aller Not und aller Drangsal, aller Kränkung und Verleumdung unserer heiligsten Ehre zum Trotze: sie ist

die weltgeschichtliche Stimmung Israels. Das Motiv des Pessimismus fehlt nicht in unserer Weltpoesie, aber es wird ihm der Stachel ausgerissen. Unsere Weltanschauung ist die des Messianismus. Und der Messianismus selbst ist die titanische Ausgestaltung unseres Kinderglaubens an die Reinheit des Herzens.

So vorbereitet, treten wir in das zweite Zimmer. Über der Tür begrüßt uns der Spruch, mit dem der zur Thora Aufgerufene von ihr scheidet: „Er hat uns die Lehre der Wahrheit gegeben, und das ewige Leben in unser Inneres gepflanzt.“ Er ist freilich bekannt, dieser Spruch; ob er aber verstanden wird nach seiner ganzen Tiefe? Ich erinnere mich, in einem Gebetbuche die Übersetzung gesehen zu haben: „Er hat den Baum des Lebens in uns gepflanzt.“ Das ist nicht nur eine poetische Verirrung: das ewige Leben ist dabei entwurzelt. Die Thora und das ewige Leben, sie gehören zusammen.

Man hat uns die Unsterblichkeit der Seele abgesprochen. Wir aber bekennen sie in einem Atem mit der Wahrheit der Thora. Auch so hängt unsere Glaubenslehre mit unserer Sittenlehre innerlichst zusammen. Der Satz vom ewigen Leben ist ein Folgesatz der Reinheit und Freiheit der Seele.

Aber freilich, mit der Unsterblichkeit ist viel Unklarheit und Verwirrung verknüpft; ist sie doch aus den Anfängen der Mythologie erwachsen. Das Kapitel, welches die Behandlung der Unsterblichkeitsfrage im alten Bunde und demgemäß im jüdischen Glaubensgefühl überhaupt verdient, soll erst noch geschrieben werden. Unser Spruch gibt gute Weisungen. Nicht verheißen sei uns das ewige Leben, wenn gewisse Glaubensbedingungen von uns erfüllt werden, sondern gepflanzt ist es in uns. Nicht durch eine anderweite Veranstaltung soll es uns zuteil werden, sondern dadurch allein, daß Gott es in uns gepflanzt hat.

Ergreifend und zugleich wie die schönste Blüte der Poesie erfreuend ist hier das Wort „gepflanzt“. Wie ein Gärtner erscheint Gott dem Ewigen gegenüber, das im Menschen selber lebt. Er pflanzt die Ewigkeit in uns. Es ist, als wenn die Erzählung vom Paradies verbessert werden sollte. Nicht nur der Baum der Erkenntnis ist dem Menschen nicht mehr verboten, sogar der Baum des Lebens ist durch das ewige Leben sein

Eigentum geworden. Und zu beachten ist auch das Wort: „in unser Inneres“. Das Pflanzen geht sonst auf das Natürliche. Hier aber wird vom natürlichen Menschen der sittliche Mensch, als sein Inneres, unterschieden. Die sittliche Anlage, die Kraft, der Beruf zur Sittlichkeit, sie sind dem Menschen eingepflanzt, sie sollen mit seiner Natur verwachsen. Die Reinheit des Herzens hat sich zum ewigen Leben des menschlichen Geistes entwickelt.

Das dritte Zimmer ist dem Religionsunterricht gewidmet. Wir dürfen es als ein Beth-Hamidrasch benennen; denn es werden in ihm Talmudvorträge vor den Studenten, die der Regel nach hier sind, gehalten. Hier durfte ein froher, gleichsam ein triumphierender Aufblick gewagt werden. Wir wissen es ja: das Studium der Lehre ist der Schwerpunkt des jüdischen Lebens. „Brot mit Salz magst du essen und Wasser abgemessen trinken, auf der Erde schlafen, und ein Leben der Schmerzen leben: um die Thora mühest du dich; Heil dir, dir ist wohl.“ (Spr. d. V. 6, 4.) Die letzten Worte dieses Satzes prangen in hebräischer Sprache über dem Katheder.

In ihnen drückt sich der hohe, reine, theoretische Enthusiasmus des Judentums aus. Sie sind der Triumphgesang des ewigen Juden in der Wanderschaft seiner Leiden. Nichts als Brot und Salz und Wasser, und das Lager auf der Erde, und die Schmerzen Hiobs dazu: das Studium der Lehre macht alles wett. Auch der Ausdruck für das Studium ist bedeutsam: „die Mühe“. Der bekannte Psalmvers kennzeichnet den Stolz des Lebens mit demselben Worte als Mühsal. Hier wird die Summe des Lebens, die nicht nur alle Lust, sondern die auch alles Leid des Lebens aufwiegt, als die Mühe um die Thora bezeichnet. Sie ist die Arbeit des Lebens. Sie ist der beste Lohn des irdischen Lebens. Sie ist das Zeugnis des ewigen Heils.

Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten

Die moderne Religiosität hat ihren Schwerpunkt in die Sittlichkeit gelegt. Das bekannteste Symptom dafür ist das Wort vom praktischen Christentum, welches Bismarck geprägt, oder wenigstens genehmigt hat. Daß dieses praktische Christentum, sofern es die sozialen Einrichtungen zur Hauptsache macht, im wesentlichen praktisches Judentum ist, das ist nicht erkannt, oder wird verkannt. Daher entsteht durch diese Hervorkehrung des Sittlichen dem Judentum zunächst noch ein größerer Schaden als durch die des dogmatischen Christentums.

Und der Schaden wird noch größer dadurch, daß diese sittliche Richtung innerhalb des Christentums auch durch diejenigen christlichen Kreise unterstützt wird, welche vom Christentum selbst sich lossagen. Auch sie unterscheiden vom Christentum der Kirche die Lehre Jesu, in welcher sie eine reine Sittlichkeit anerkennen, derentwegen auch sie das im übrigen abgelehnte Christentum dennoch über das Judentum stellen.

Innerhalb der modernen Judenheit ist seit Jahrzehnten dieselbe Tendenz zur Hervorkehrung des sittlichen Gehaltes der jüdischen Religion vorherrschend. Da nun aber der Begriff der Sittlichkeit nicht lediglich auf das Praktische beschränkt werden kann, dieweil eben die Sittlichkeit ein Problem der Ethik, also der Philosophie bildet, so sind Schwierigkeiten dabei unvermeidlich, welche das Judentum nach den angedeuteten Momenten schwerer treffen müssen als das Christentum.

Denn wenn der Wert der Religion lediglich in demjenigen liegt, was die allgemeine Bildung unter Sittlichkeit zu verstehen pflegt, so verlohnt es sich ja eigentlich nicht, schwere politische Konflikte und persönliche Martyrien darum zu bestehen. Daß

die Religionen aber außer dem, was sie in der Sittenlehre gemeinsam haben, tiefe Differenzen in sich bergen, welche für den Gehalt, für die Begründung und für die Ausführung der Sittenlehre von Belang sind, das wird gemeinhin nicht eingesehen. Diese Differenzen liegen in der Gottesidee.

Das Judentum kann nicht gewürdigt werden nach der Bedeutung, welche es für die Kultur hat und behält, wenn ausschließlich auf den äußeren Inhalt der Sittenlehre geachtet; wenn der Zusammenhang der Sittenlehre mit der Gottesidee in den Hintergrund gerückt wird. Das undogmatische Christentum gewinnt dabei; das ethische Judentum dagegen verliert seinen Schwerpunkt und verliert die Grundlage, auf der das Eigentümliche seiner Sittenlehre ruht.

Solche Erwägungen haben uns zu dem Gedanken geführt, diesem Mißstande in unserer religiösen Lage auf den Grund zu gehen; und als dieser Grund hat sich die Ausbildung unserer Theologen erwiesen. Sie empfangen ihren philosophischen Unterricht an den Universitäten, an welchen das Judentum nur polemisch berücksichtigt wird. So heilsam für die allgemeine Unbefangenheit und Kritik eine solche Schule sein mag, so muß ihr doch ein Gegengewicht geboten werden, damit sie nicht einseitig wirke, oder gar skeptisch mache.

Und so wurden wir zu der Frage geführt, wie es mit dem philosophischen Unterricht an unseren jüdisch-theologischen Lehranstalten bestellt sei, und zu dem Antrage auf „die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten", über die wir am Vormittage des 6. Januar 1904 in der Mitgliederversammlung der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums" referiert haben.

Dem Titel unseres Antrages könnte vor allem die Frage entgegentreten, wie denn in aller Welt es zu verstehen sei, daß für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten erst Lehrstühle zu errichten seien; kann man es sich doch gar nicht vorstellen, daß sie derselben bisher entbehren konnten. So richtig der Einwand ist, so muß dennoch das leidige Faktum eingeräumt werden; die Tatsache dieses großen Mangels, dieser breiten Lücke.

Die Erklärung dieses Tatbestandes führt uns sogleich hinein

in die innersten Fragen über die Entwickelung unserer Religionswissenschaft in den neueren Zeiten. Zunächst jedoch sei auf ein engeres Moment hingewiesen, welches indessen auch wieder mit zentralen Fragen der wissenschaftlichen Methodik zusammenhängt. Man meint gewöhnlich, das 19. Jahrhundert sei durch den Aufschwung der Naturwissenschaften charakterisiert. Das ist ein einseitiges Urteil; noch hervorstechender ist in ihm die Richtung auf die Geschichte, die sich für alle Probleme seither eröffnet; und das Streben, in allen Wissenschaften die dogmatischen, sachlichen Probleme mit den geschichtlichen in eine genaue innere Verbindung zu bringen.

So ist die Wissenschaft des Judentums durch Zunz und Rapoport zunächst als jüdische Altertumswissenschaft begründet worden. Und die tiefe Bewegung, welche von diesen großen Pfadfindern ausgegangen ist, hat sich auf alle Fragen der jüdischen Geschichte erstreckt; auf die Geschichte der Juden, der jüdischen Literatur und innerhalb dieser auch auf die der jüdischen Philosophie. Die Blütezeit der jüdischen Philosophie aber gehört der arabisch-spanischen Periode an. Und da die Autoren jenes Zeitalters vorwiegend in der arabischen Sprache ihre religionsphilosophischen Werke verfaßten, so war die Notwendigkeit gegeben, den Lehrvortrag in diesem Gebiete Arabisten allein anzuvertrauen, welche sich von den hebräischen Übersetzungen dieser Werke unabhängig zu machen vermögen.

Es ist Großes und Wichtiges aus dieser Kombination hervorgegangen; die Notlage hat sich als eine Quelle von Einsichten erwiesen, welche der allgemeinen Geschichte der Philosophie nicht minder förderlich geworden sind, wie der speziellen jüdischen. Munk hat nachweisen können, daß Avicebron, den man für einen mohamedanischen Araber gehalten hat, kein anderer ist als unser Salomo Ibn Gabirol. Und er hat das Grundwerk der jüdischen Philosophie, den More, aus seinem arabischen Text ins Französische übersetzt und mit einem lichtvollen, sachlichen Kommentar versehen. Joël ist auf dieser Bahn, zwar nicht als Herausgeber von Texten, aber als Historiker der Philosophie weiter geschritten, und er hat die inneren Zusammhänge aufgehellt, welche Spinoza mit Chasdai Crescas verknüpfen.

Es sei genug an diesen Beispielen, um es außer Frage

zu stellen, daß die Verbindung der jüdischen Philosophie mit ihrer Geschichte notwendig war; und daß diese Notwendigkeit gesteigert wurde durch den Umstand, daß der Historiker hier zugleich der Arabist sein mußte. Wenn man allenfalls annehmen durfte, daß der Historiker der jüdischen Philosophie das Hebräische ebenso wie die klassischen Sprachen beherrschen werde, so wurde diese Annahme für das Arabische zu einer neuen Schwierigkeit. Die Verbindung aber zwischen der jüdischen Philosophie und ihrer Geschichte sollte durchaus aufrecht erhalten bleiben. Man wollte lieber auf einen systematischen Lehrvortrag in Ethik und Religionsphilosophie verzichten als auf eine genaue Verbindung der Dogmatik mit ihrer Geschichte; man glaubte sogar die Begründung des Lehrgehalts in der Geschichte und Literatur dieser Quellen vorzugsweise suchen zu müssen. So ist es gekommen, daß der Schwerpunkt des philosophischen Unterrichts in die Geschichte der Religionsphilosophie gelegt wurde.

Es ist dies nicht der einzige Grund; aber bevor wir zur Betrachtung eines andern, tiefer liegenden Grundes übergehen, sei vor allem einem möglichen Mißverständnis vorgebeugt. Wenn wir hier für die Verlegung des Schwerpunktes von der Geschichte in die Systematik eintreten, soll keineswegs damit ein Gegensatz gegen das historische Studium betont werden. Vielmehr ist es auf allen Gebieten der Philosophie unsere Ansicht, daß nur durch die innerlichste Verbindung mit der Geschichte die Erörterung der sachlichen Probleme gefördert werden kann; allerdings andererseits aber auch, daß die geschichtliche Forschung durch das innerliche Verhältnis zu den sachlichen, zu den systematischen Problemen lebendig und fruchtbar gemacht werden muß.

Man muß in eigener Arbeit des Denkens, im eigenen Ringen um die Probleme das rechte Kraftgefühl nicht nur für die entscheidenden Begriffe, sondern auch für die Wendungen erlangen, in denen diese Begriffe zu einer neuen Bedeutung und Prägnanz kommen, um sie bei der ähnlichen Gedankenarbeit in den alten Autoren wiederzuerkennen. Hier ist die feinste Diagnostik die notwendige, wenngleich prekäre Voraussetzung. Dennoch aber wird sie durch die Versenkung in die Autoren geschärft; und die Schwierigkeit der Voraussetzung dadurch von Schritt zu Schritt erleichtert.

Andererseits aber ist es ebenso unbedingt zur Forderung zu machen, daß der selbständige Denker, der einen eigenen Bau des Systems anstrebt, sich mit dem Pulsschlage der Geschichte in Einklang setze. Es gibt keine Originalität, die nicht in einem genauen Zusammenhange mit der Geschichte stände. Wenn daher hier für den systematischen Lehrvortrag von Ethik und Religionsphilosophie plädiert wird, so soll damit durchaus nicht das Band gelockert werden, welches die Systematik der Philosophie überhaupt mit der Geschichte der Philosophie verknüpft. Nur soll der Meinung entgegengetreten werden, daß es der richtige Weg sei, den systematischen Lehrvortrag auf den geschichtlichen zu begründen; und daß für beide Aufgaben, insbesondere angesichts der Komplikation mit dem Arabisten, die Eine philologische Kraft ausreichend sei.

Jetzt können wir aber nach dem andern Grunde uns umschauen, der die bisherige Praxis tiefer erklären dürfte. Wir möchten hier an eine andere Frage anknüpfen, die auch zunächst sehr sonderbar scheinen muß. Man weiß, daß die jüdisch-theologischen Lehranstalten, wie sie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts entstanden, auf Legaten und freiwilligen Zuwendungen beruhen. Wie ist es denn aber zu verstehen, daß die Gemeinden sich der Errichtung und Pflege dieser Anstalten entziehen konnten? War doch damit ihre innere Existenz aufs Spiel gesetzt; woher sollten sie ihre Rabbiner beziehen, wenn die Lehranstalten fehlten, welche die Ausbildung der Theologen zur Aufgabe haben? Und abgesehen von dem geistlichen Dienste hat das Judentum zu allen Zeiten in der Wissenschaft sein inneres Leben geführt; in ihr die fruchtbare Quelle seines Fortbestandes erkannt; sie daher angelegentlich im Fluß erhalten. Wie ist es da zu verstehen, daß die Gemeinden trotz aller ihrer schweren Obliegenheiten es nicht als ihre vornehmste Aufgabe betrachteten, für Pflanzstätten der Wissenschaft Sorge zu tragen?

Aus dem Schein des Widerspruchs, der hier gegenüber dem allgemeinen Charakter des Judentums sich auftut, ergibt sich seine Lösung; und damit zugleich die Antwort auf unsere Frage. Es besteht im Judentum ursprünglich und an sich gar kein Unterschied zwischen Leben und Lehre. Erst die Wucht der neueren Kultur hat auch hier den nicht

unzweideutigen Segen der Teilung der Arbeit heraufgeführt. So ist es gekommen, daß, seit wir durch Mendelssohn der vaterländischen und der allgemeinen Kultur zugeführt worden sind, das gründliche Studium der jüdischen Literatur unter uns sich besonders extensiv vermindert hat. Die frühere Einseitigkeit machte das Bekenntnis und die Wissenschaft desselben zu einer Art von Identität.

Für die Wissenschaft des Judentums brauchten die Gemeinden daher nicht besonders zu sorgen; wenn sie nur für den Gottesdienst sorgten. Gottesdienst ohne das ausgebreitete tiefgründige Studium der Thora war prinzipiell undenkbar. Nur Unterschiede der geistigen Kapazität konnten eine Trennung von Gottesdienst und Thorastudium entschuldbar erscheinen lassen; die sozialen Differenzen vermochten einen solchen Unterschied nicht allgemein auszuprägen; denn der Hausierjude konnte ein sehr großer Gelehrter sein.

Daher wurden die Rabbinatsstühle zugleich die Mittelpunkte des religionswissenschaftlichen Lehramts. Und wie man berühmter Lehrer wegen die Universitäten aufsucht, so scharten sich hunderte um die großen Rabbiner, welche als solche Lehrer, und auf Grund ihrer Autorität als Forscher und Lehrer, an große Rabbinatsitze berufen wurden. So war von Anfang an der Rabbiner nicht allein der Seelsorger seiner Gemeinde, sondern der Vorsteher des Lehrsitzes (Jeschiba). Der Rabbiner war der Gelehrte der Wissenschaft des Judentums.

Als nun aber in der neueren Zeit neue Ansprüche an den Rabbiner herantraten, welche im allgemeinen nicht mehr von einer noch so universellen Persönlichkeit zu befriedigen waren; als die wissenschaftliche Forschung zur Spezialisierung der Lehraufgaben hinführte, da erst trat die neue Aufgabe für das Judentum hervor, in diesem verzweigten Sinne für die Wissenschaft die Sorge auf sich zu nehmen. Und jetzt stehen wir wieder vor der Frage: weswegen man nicht auf besondere Lehrstellen für die Dogmatik und die Ethik des Judentums Bedacht genommen hat?

Es ist hiermit gegangen, wie mit dem Verhalten der Religion zur Wissenschaft überhaupt. Man hat dieses Verhältnis zwischen

8

der Religion und ihrer Systematik für eine gesicherte, unbestreitbare, unzweifelhafte Tatsache gehalten. Den Bekenner des Judentums durchglüht die Überzeugung, daß seine Glaubenslehre seine Sittenlehre und seine Sittenlehre seine Glaubenslehre ist. Die Zeremonien bilden keine Instanz dagegen; sie gehören der angewandten Sittenlehre an; sie sollen der Befestigung in der Sittlichkeit dienen. Das ist der Sinn und Zweck alles Gottesdienstes. So werden sie aufgefaßt; auch wo sie in ihrer Ausdehnung bestritten werden.

Wie man nun erst in neueren Zeiten einen besondern Religionsunterricht einführte, welcher die Grundlehren des Glaubens und der Sittlichkeit zusammenhängend darstellt, so meinte man der modernen Pädagogik allenfalls dieses Zugeständnis machen zu sollen. Wer dagegen dem Studium der Religionsquellen obliegt, dem tritt der strenge und schlichte Zusammenhang dieser Lehren so zwingend und so einleuchtend entgegen, daß es Eulen nach Athen zu tragen schien, wenn man die Entwickelung und die Begründung dieses Zusammenhanges zu einer besondern Lehraufgabe machen wollte. Man denke nur an das bekannte, bezeichnende Wort, welches die jüdische Aufklärung zu einem geflügelten machte, daß wir gar keine Dogmen haben. Das aber ist ein sehr zweifelhafter Vorzug. Dogmen sind Lehrbegriffe; und wenn es einem Lehrgebäude an konstruktiven Lehrbegriffen gebricht, so entbehrt es des methodischen Fundaments.

Hier liegt der eigentliche Grund für die Benachteiligung, welche die Philosophie in der Wissenschaft des Judentums in neueren Zeiten erlitten hat. „Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge“ von L. S. Steinheim ist in vier Bänden von 1835—1865 erschienen. Die „Religionsphilosophie der Juden“ von Samuel Hirsch 1842. Und sie sollte nur der erste Band sein; als Gesamttitel war vorgedruckt: „Das System der religiösen Anschauung der Juden und sein Verhältnis zum Heidentum, Christentum und zur absoluten Philosophie.“ Das Jahr 1841 hatte von Formstecher das Werk gebracht, dessen Titel ebenfalls bedeutsam ist: „Die Religion des Geistes, eine wissenschaftliche Darstellung des Judentums

nach seinem Charakter, Entwickelungsgange und Berufe in der Menschheit.“ Das sind nicht bloß pomphafte Titel; sondern darin spricht sich ernsthaft und zielbewußt das philosophische Streben aus; während man heutzutage unter dem imitierten Ausdruck „das Wesen des Judentums“ nicht mit methodischer Klarheit das Problem bestimmt. Die Philosophie des Judentums ist das Wesen des Judentums; und ohne Philosophie läßt sich dieses Wesen nicht fassen. Ob es möglich ist, das Wesen des Christentums ohne philosophische Sachkenntnisse darzustellen und zu begründen, auf diese Frage wollen wir hier nicht eingehen.

Um so klarer aber muß die Einsicht, und um so lebendiger und dringlicher das Interesse an ihr werden: daß die Fortentwickelung und der Fortbestand des Judentums durch seine philosophische Begründung bedingt ist. Populäre Beleuchtungen können ja ganz nützlich sein; aber sie dürfen niemals die gründliche wissenschaftliche Darstellung ersetzen. In allen Fragen der allgemeinen Kultur muß die Fühlung mit der Philosophie lebendig erhalten werden. Selbst in der Mathematik und den Naturwissenschaften ist dies der Fall; und nicht minder auch in allen Geisteswissenschaften. Immer sind es die allgemeinen logischen und ethischen Probleme, mit denen die dogmatische Formulierung der wissenschaftlichen Grundbegriffe sich auseinanderzusetzen, sich zu verweben hat.

Ist es doch selbst in der Politik nicht anders; auch da sind es die letzten Fragen über die Bestimmung des Menschen im Staatsleben und im Völkerleben, welche den eigentlichen, den treibenden Grund der politischen Kämpfe bilden. Wer die politischen Ideen verstehen will, der muß sie miterleben, mitfühlen, mitdurchdenken und durchkämpfen. Was die Politik im allgemeinen für die Geschichte bedeutet, insofern man die Politik als angewandte Ethik betrachtet, daran kann man die Bedeutung der Philosophie für die Religion sich klarmachen.

Wenn anders die Religion den sittlichen Begriff des Menschen aus seinem Verhältnis zum Begriffe Gottes herzuleiten hat, so darf nichts Menschliches ihr fremd bleiben. Alle sittlichen Ideen der Weltgeschichte

muß sie in ihren religiösen Ideen entdecken und wiedererkennen. So muß das lebendige Interesse für die Wahrheit und für die Tragkraft der Religion nach allen Richtungen der Kultur zur Dogmatik hintreiben. Die Dogmatik muß diesen inneren Zusammenhang der alten Religion mit dem ewig jungen Leben der Kultur durchsichtig machen und unerschütterlich befestigen.

Ohne die Transparenz der Kultur in ihr gibt es keine Kulturreligion. Und ohne die Dogmatik, welche diese Transparenz darstellt, kann es keine lebendige Religion geben. Der Kultus allein kann die Religion nicht vor Erstarrung schützen; und auch die geschichtliche Erforschung der einzelnen Religionsgebiete vermag denjenigen Grad der Lebendigkeit nicht zu sichern, dessen die Religion in einer modernen Kulturlage durchaus bedarf.

Man kann sich durch eine einfache Betrachtung, die nicht prinzipieller Natur ist, daher am leichtesten zugänglich werden kann, von der Notwendigkeit überzeugen, daß der Sinn für die Dogmatik in unserem religiösen Wesen wieder erweckt werden muß. Daran kann doch wohl ernstlich nicht gezweifelt werden, daß gründliche wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Christentum, und zwar mit dem Protestantismus, nicht nur als Notwehr unvermeidlich ist; sondern daß sie auch für die Läuterung der religiösen Idee heilsam sein werde. Das bessere Verständnis, welches die neuere Zeit vom Prophetismus ergründet hat, wird von einem der ersten protestantischen Dogmatiker als ein Moment in der Entwickelung des Protestantismus bezeichnet, das er der Erneuerung des Glaubensbegriffs durch die Reformatoren an die Seite stellt.

Allerdings ist diese sich nunmehr verbreitende Einsicht von dem Universalismus der Propheten das Verdienst der protestantischen Kathederwissenschaft, eine Frucht der Bibelkritik. Aber es ist keineswegs schon alles für die Idee des Prophetismus getan, wenn endlich nun ihr Universalismus anerkannt ist. Der Gegensatz von Messianismus und Eschatologie muß auf dem Grunde dieser gewonnenen Einsicht von der lediglich geschichtlichen Bedeutung der messianischen Idee in aller Schärfe erst aufgestellt, und für alle Probleme der Religion durchgeführt werden.

Das religiöse Bewußtsein, wie es sich in unserer modernen religiösen Literatur widerspiegelt, schwankt zwischen einer gewissen Naivität und einem Wechsel sentimentaler Stimmungen von Depression zu Exaltation. Am besten fährt man dabei noch mit der Naivität; sofern man von der Ueberzeugung durchdrungen scheint, daß es eine höhere und festere Sittlichkeit nicht geben könne als die, welche durch den reinen Monotheismus begründet wird; und daß in diesem das Judentum dem Christentum ein für allemal überlegen sei. Unsere Philosophen des Mittelalters haben sich jedoch ihre Aufgabe nicht so leicht gemacht; sie haben mit dem Islam wie mit dem Christentum sich gemessen; und sie haben es an Mut und Deutlichkeit nicht fehlen lassen, wo sie die Differenzen formulierten und die Konsequenzen zogen.

Man glaube nur ja nicht, daß eine solche Kritik der christlichen Glaubenslehren eine Verschärfung der ohnehin schon so großen Spannungen, Gegensätze und Abneigungen unausweichlich herbeiführen müsse. Das ist keineswegs die notwendige Folge. Wenn nur in einer wahrhaft wissenschaftlichen Tiefe, wie sie durch schulmäßige, gründliche philosophische Behandlung bedingt ist, die Kritik der Probleme versucht wird, so wird die Fremdheit und gar die Feindschaft allmählich ganz von selbst in Verständnis, Befreundung und Sympathie übergehen. Das sachliche Urteil wird dadurch um so bestimmter und sicherer, je mehr es von der dunkeln Begleitung der Affekte befreit wird. Das ist ja überall in der Literatur der Segen einer vergleichenden Forschung, daß die Gegensätze ihre groben, äußerlichen Pointen verlieren, dafür aber die tieferen, feineren Motive in begrifflicher Schärfe zur Bestimmung gebracht werden.

Der Unterschied in den Religionen besteht in der verschiedenen Bestimmung der Gottesidee; aus ihr entspringen die sittlichen Differenzen, insoweit sie sich in bezug auf die Begründung der Sittlichkeit in den Religionen ausprägen. *In der Gottesidee ist nun aber der Widerspruch zwischen Judentum und Christentum unversöhnlich.*

Die jüdische Gottesidee hat zu ihrem ausschließlichen Inhalte die Sittlichkeit des Menschen. Diese Ausschließlichkeit des Inhalts kann, bei günstigster Interpretation, der christlichen Idee nicht zugesprochen

werden. Dort ist es vielmehr zugleich wenigstens die göttliche Natur, um die es sich handelt. Und da von der göttlichen Natur begreiflicherweise keine Wissenschaft zu erlangen ist, so müssen Komplikationen dieser Glaubenslehre mit der Mythologie unausweichlich werden.

Es gibt nur Eine Religion, welche von allen Zaubern der Mythologie sich grundsätzlich frei macht, das ist die Religion der Propheten, das ist die Religion des Judentums. Und der Schlüssel für dieses Geheimnis liegt in dem einfachen Gedanken, daß für den Propheten der Name Gottes schlechterdings nichts anderes besagen und bedeuten soll als die Bürgschaft des Einzigen Gutes, nach dem sein Geist verlangt; das ist die Sittlichkeit.

Alle Schrecken und alle wie immer tiefsinnigen Fragen, welche das Rätsel des mythischen Gottes flechten, für des Propheten Geist verlieren sie jedes Interesse. Was Gott selbst sein möge, das interessiert den Propheten nicht; die großen mythischen Fragen des Schicksals treten zurück; die Seele des Menschen soll der Urheber seiner Geschicke werden. Die Seele des Menschen ist daher von Gott gegeben. Der menschlichen Seele wegen regiert und erschafft Gott die Welt. Es kann nicht genug bewundert werden, das große schlichte Wort des Propheten: „Er hat dir verkündet, o Mensch, was gut ist.“ Das ist der Sinn Gottes, zu sagen, was gut sei für den Menschen.

Daher entsteht der eigene, ewige Wert der jüdischen Gottesidee: daß sie keine Vermischung mit dem Menschen eingeht. Der Grund des Menschen, des sittlichen Menschen liegt in Gott. Darum kann Gott nicht zugleich Mensch sein. Die Transzendenz Gottes ist die tiefste Sicherung der Immanenz der menschlichen Sittlichkeit. Die Immanenz fordert einen absoluten Grund. Dieser aber kann nicht in einem Menschen liegen, von dem doch bei aller Göttlichkeit die empirische Relativität nicht völlig abgelöst werden kann. Nur in Gott, in dem außermenschlichen Gott liegt der Grund der Sittlichkeit. Das Ideal eines Menschen, als eines Gottmenschen, ist unvereinbar mit dieser Transzendenz, welche daher auch den eigentlichen Sinn und die Bürgschaft der Einheit Gottes bildet.

Das Judentum hat festgehalten an dem großen Symbol, welches das Grab Mose in der Geschichte seiner Gründung bildet; es hat festgehalten an dem tiefen Worte, mit dem der Pentateuch das Wesen Moses zusammenfaßt: „er war sehr bescheiden vor allen Menschen“. Die Keuschheit der Gottesverehrung, welche der Prophet bei der Verkündigung des Guten gefordert hat, ist das Sinnbild, das Vorbild des jüdischen Gottesdienstes geblieben.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die protestantische Theologie auch zu diesem Jungbrunnen der prophetischen Gotteslehre sich zurückfinden wird. Es ist ja sehr begreiflich, daß es ihr schwer werden muß; denn hier gilt es, an den Heiligtümern der religiösen Pietät, welche Kunst und Poesie verherrlicht und verinnerlicht haben, strenge sittliche Kritik zu üben. Aber wenn doch die Gottheit Christi nicht mehr schlechthin als Glaubensartikel wissenschaftlich gilt, so kann es nur eine Frage der Zeit sein, bis die Gestalt Jesu ihrer eximierten literarischen Stellung entkleidet und in Reih und Glied der Lehrer der Menschheit eingestellt wird, wie es die Aufrichtigkeit des 18. Jahrhunderts zu Wege gebracht hat.

Und mit der literarischen Eximiertheit wird alsdann auch die sittliche Vorbildlichkeit ihre Einseitigkeit und ihre Gebundenheit abtun. Man wird nicht mehr für die Grundfragen der modernen sittlichen Kultur in dem Christusbilde mit seinen historischen Ungleichmäßigkeiten den unfehlbaren Maßstab suchen und zu finden glauben. Das wird so kommen, so gewiß die reine sittliche Kultur und die geistige Klärung im Fortschreiten sind.

Zu diesem Fortschritt aber hat unsere Religion, wie sie es allezeit bewährt hat, einen unentbehrlichen, unersetzlichen Beitrag zu leisten. Die Urkraft unserer Gottesidee und ihr unlösbarer Zusammenhang mit der Sittenlehre muß darum aber viel lebendiger wieder unter uns werden. Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß selbst bei solchen, welche den Abfall verachten, und welche von dem Kulturwert, den unsere Religion gehabt habe, überzeugt sind, dennoch eine freidenkerische Schlaffheit über die Bedeutung der Gottesidee sich ausgebreitet hat.

Man hält sich an dem Gedanken fest, daß die jüdische Sittenlehre der christlichen an Kulturwert zum mindesten nicht

nachstehe; und daß es daher schimpflich sei, diejenigen zu verlassen, mit denen man durch eine Jahrhunderte lange Gemeinschaft des Geistes und des Leidens verbunden ist. Man hält es für schimpflich, das Vorurteil und den Haß derer durch Abfall und Uebertritt zu bestärken und scheinbar zu bestätigen, welche den sittlichen Wert des Judentums verleumden und das Recht der Juden an der vaterländischen Kultur verkümmern. Aber weiter möchte man in der Anhänglichkeit an das Judentum nicht gehen; die sittliche Unerschöpflichkeit und daher die Unablösbarkeit der jüdischen Gottesidee erkennt man nicht; für sie hat man das Interesse verloren; ihr gegenüber glaubt man sich auf den Standpunkt der Ethik zu erheben, wenn man sie fallen läßt.

Aus dieser Stimmung, welche weite Kreise unter uns ergriffen hat, erwächst unserer eigenen Glaubensgemeinde eine schwere Gefahr; und diese Gefahr greift in die allgemeine Kultur hinüber. Der Vorgang des Breslauer Chemikers auf der diesjährigen Naturforscher-Versammlung hat daher eine typische Bedeutung. Beachten wir zuerst die allgemeine Seite daran.

Die Weltanschauung wollte dieser Naturforscher darstellen. Die Weltanschauung aber ist die höchste Aufgabe der Philosophie. Es sind gefährliche Parteileute innerhalb der Philosophie, welche die Weltanschauung an die Religion überantworten wollen. Die Philosophie hat ihre schwere Not damit, die Übergriffe der Religion auf die Weltanschauung zurückzuschlagen, und zugleich jene philosophische Verräterei abzuwehren. Da kommt nun ein Naturforscher, der keinen Unterschied macht zwischen der philosophischen Behandlung von Gott und Seele, wie sie die Geschichte der Philosophie durchzieht, und der Fixierung dieser Begriffe im Katechismus; der durchaus nicht merken läßt, daß er die philosophische Geschichte dieser Probleme versteht, oder auch nur kennt. Was wird die Folge sein, welche die Gegner der geistigen Freiheit daraus ableiten?

Man wird sagen, daß ein solches Resultat unausweichlich sei, wenn man der Wissenschaft — und dabei wird nicht die Chemie in Frage kommen; denn für diese bleibt die Frage ja eine unverkennbare Anmaßung — also wenn man der Philosophie das Problem der Weltanschauung anheimgibt, und es nicht viel-

mehr als das Mysterium der Religion festhält. So wird durch ein solches Verfahren, von einem staatlich autorisierten Gelehrten der Gottesidee gegenüber geübt, der Obskurantismus gekräftigt; in den Vorwänden seines Rechtes bestärkt.

Und ein solcher Mann ist aus unserer Gemeinde hervorgegangen, innerhalb unserer Gemeinde zum Gelehrten, mit der vollen staatlichen Anerkennung eines solchen aufgewachsen. Trifft uns nicht auch dabei eine Mitschuld? Können wir uns mit dem Umstande trösten, daß ein Mann von dieser Religiosität zugleich die Sittlichkeit markiert hat, welche im allgemeinen heutzutage für den Übertritt charakteristisch ist? Es handelt sich nicht um den Mann für uns, noch um diese ganze Klasse der Konvertiten, welche aus dem Gesichtspunkte der Statistik in eine symptomatische Gruppe zu ordnen sind; sondern an uns selbst haben wir die Frage zu richten: wie es kommen konnte, daß die Sittlichkeit unter uns so schlaff geworden; daß ihr unlöslicher Zusammenhang mit dem reinen jüdischen Monotheismus im Bewußtsein unserer Gebildeten, unserer Gelehrten selbst so verhängnisvoll gelockert wurde.

Hiergegen soll unsere Anregung den Weg der Abhilfe zeigen. Wir sollen uns nicht des Bekenntnisses zu dem Gotte Israels, zu der G o t t e s i d e e I s r a e l s schämen. Wir sollen uns nicht der modernen Oberflächlichkeit hingeben, welche den Gottesbegriff überhaupt für einen alten überwundenen Aberglauben hält. Die genauere Bedeutung, welche wir von der jüdischen Gottesidee wiederzugewinnen haben, soll uns zu der Einsicht bringen, daß man den Gottesbegriff n u r i n s e i n e n s p e z i e l l e n G e s t a l t u n g e n b e u r t e i l e n d a r f.

Wenn wir der jüdischen Glaubenslehre ein erneutes, verjüngtes Studium zuwenden werden, so wird sich die Überzeugung erwecken lassen, daß die jüdische Gottesidee in einem lebendigen Zusammenhange mit der reinen wissenschaftlichen Ethik steht; daß die Ethik ein Torso bleibt, wenn der Gottesbegriff von ihr abgetrennt wird. Diese Einsicht zu begründen ist Sache der Philosophie, der philosophischen Ethik.

Das ist der grundsätzliche Fehler in den neueren Bestrebungen der sogenannten E t h i s c h e n K u l t u r, mit denen man insofern sympathisieren zu können meint, als sie aus den

verschiedensten Lagern die Menschen zusammenzuführen und für das selbstverständlich Sittliche zu vereinigen suchen.

Aber diese Selbstverständlichkeit ist schon die große Frage. Wie weit reicht diese Evidenz des Sittlichen? Gibt sie uns die ausreichenden Direktiven für die Kollisionen und Konflikte des politischen, des sozialen Daseins? Wäre dies der Fall, so wäre dann allerdings die wissenschaftliche Ethik überflüssig. Sie könnte dann nur eine Kasuistik schaffen, wo die menschliche Moral nur evidente Wahrheiten und unfehlbare Leitgedanken besitzt. Die Philosophie verlöre damit ihren Mittelpunkt; ihrem System würde das Herz herausgerissen.

Daher kommt unsere Anregung auch der Philosophie zugute. Sie lehrt die Abkehr von dem selbstgefälligen Dilettantismus, der der schulmäßigen Philosophie sich entschlagen zu dürfen glaubt. Ethik und Religionsphilosophie gehören für die Wissenschaft des Judentums zusammen.

Die philosophische Ethik selbst kann der Religion entbehren; sie geht ihre eigenen selbständigen Wege. Aber die Religion muß ihre Glaubenslehre mit der Sittenlehre verbinden; nur dadurch erzeugt sie Religionsphilosophie; und dem Judentum ist dieser Weg durch seine ganze innere Geschichte, wie durch den reinen Inhalt der prophetischen Gottesidee vorgezeichnet.

Nur sittliche Attribute dürfen von Gott angenommen und unterschieden werden. So bestimmt es der Talmud; so lehrt und begründet es Maimonides. Von Gottes Wesen darf uns nur das interessieren, was wir für die Ethik brauchen. Diese Lehre des Maimonides hat in der Frührenaissance großen Eindruck gemacht; auf die beruft sich der erste wissenschaftliche deutsche Philosoph, der Kardinal Nicolaus von Cues. Damit ist auch die Richtung im Einklang, durch welche Kant die protestantische Theologie vertieft hat, indem er sie als Ethiko-Theologie forderte; als Gotteslehre, gegründet auf Ethik; nicht umgekehrt.

So sehen wir denn, daß es kein neuer Schwerpunkt ist, den wir gelegt wissen möchten; geschweige, daß es ein fremdartiger und ein der geistig-sittlichen Kultur entlegener oder gar ihr widerstrebender wäre, dessen Anerkennung und Durchführung wir hier fordern. Jude sein heißt, als den Grund des Daseins, als den Halt der Welt den einig ein-

zigen Gott bekennen. Das ist der Kern der Sache; das ist auch das einzige Herz der Sache.

Man täusche sich nicht, als ob die jüdische Sache noch einen anderen Herzpunkt hätte oder haben könnte und dürfte. Hier ist jede Vergleichung der Prinzipien und jede Abschätzung der Motive vom Übel. Israels Recht auf geschichtliches Dasein steht und fällt mit seinem einig einzigen Gotte. Wessen Kopf nicht durchleuchtet ist von diesem Grundgedanken, der kann mancherlei von jüdischer Art geistig und sittlich besitzen; es fehlt seinem Wesen aber der Schwerpunkt.

Daher muß die Existenz des Juden in der modernen Kultur haltlos, schwankend, zweideutig werden, wenn nicht dieser Leitstern aus allem seinem Denken, Fühlen und Handeln hervorleuchtet; daß er mit der ganzen Seele an den Gott der Geschichte glaubt, den die Propheten offenbart haben. Der Gott Israels ist in der messianischen Idee zur Offenbarung gekommen; er ist der Gott der Weltgeschichte. Dies ist die Wurzel unseres Glaubens; und es ist die Quelle unserer Ethik.

Daß der jüdische Gott der Gott der Geschichte ist, das ist der Grund dafür, daß Ethik und Religionsphilosophie keinen Gegensatz bei uns bilden, sondern zusammengehören, einander fordern. Denn die Ethik ist die Logik der Geschichte. Sie fordert den Gott der Geschichte.

Diese Beleuchtung und Begründung der Gottesidee erfordert aber einen selbständigen ganzen Mann als Vertreter seines Fachs. Dazu bedarf es gründlicher Quellenstudien im Gesamtgebiete der Geschichte der Philosophie; und zugleich einer fachmäßigen Beherrschung der systematischen Philosophie; denn die Ethik muß auf Logik gegründet sein.

Auch hier kann uns schon das Beispiel unserer Alten leiten und vor dem Vorurteil schützen, als ob diese Forderung nicht zu befriedigen wäre. Sie haben Logik und Mathematik in ihren Grundlegungen der Dogmatik und der Ethik herangezogen; sie haben die logischen Prinzipien der mathematischen und der Naturerkenntnis gründlich erwogen; und sie haben auch die andersgläubigen Autoren neben Talmud und Midrasch eingehend berücksichtigt. Wenn in dieser lebendigen, das allgemeine Leben der Kultur beachtenden Gründlichkeit und Unbefangenheit die jüdische Glaubenslehre wieder gelehrt werden wird, dann werden

Werke entstehen, die sich in der christlichen Welt die Achtung erzwingen werden. Die Wahrheit braucht nicht betteln zu gehen; es kann ihr der Weg sehr schwer und sehr sauer gemacht werden; endlich aber muß sie doch zur Anerkennung kommen. Dem messianischen Gemüte geziemt kein kleinmütiger Pessimismus.

Dieser geschichtlichen Anerkennung gemäß wird aber auch von solchen wissenschaftlichen Arbeiten aus das allgemeine geistige, ja auch das politische Ansehen unserer Sondergemeinschaft ein ganz anderes werden. Es muß alsdann die Meinung verschwinden, als ob wir in eine Sackgasse geraten wären und uns nun aus einem gewissen anerkennenswerten Ehrgefühle in einem Schmollwinkel festgelegt hätten. Man wird dann den Kulturwert des Judentums, seiner Gottesidee und seiner Ethik, seiner Ethik auf dem Grunde seiner Gottesidee begreifen lernen und dankbar anerkennen. Dann bedarf es keiner Duldsamkeit mehr für unsere Absonderlichkeit; die Toleranz wird eine Konsequenz der theoretischen Kultur werden.

Nur einige Gedanken sollten hier ausgesprochen werden, um den Antrag zu begründen, von dessen Verwirklichung ein neuer Aufschwung des religiösen Denkens und Lebens im Judentum erhofft werden darf. Es geht ein ärgerlicher Streit auch durch unsere Reihen, der zumal in der heutigen Zeit der Bedrängnis sehr betrübend ist. Aber aus der Bedrängnis heraus wird freilich auch der Streit selbst in milderem Lichte erscheinen. Man wacht ängstlicher und eifriger über die Erhaltung eines Gutes, wenn es von schweren Gefahren bedroht wird.

Es gibt nun kein anderes Mittel, die Alten und die Neuen im Judentume innerlich zu verbinden, als welches in den geistigen Gütern des Judentums selbst gelegen ist. Die Alten hüten und pflegen das rabbinische Schrifttum, dessen innerem Leben die Neuen entwachsen sind. Mögen sie daher in der Förderung des literarischen Gutes den Alten die Hand reichen; daß die Kenntnis und das Studium, das ganze innerliche Studium des rabbinischen Schrifttums nicht aufhöre in Israel; daß die Quellen nicht versiegen, aus denen sich in der ganzen bisherigen Geschichte stets von neuem das jüdische Leben und Denken gekräftigt, gerüstet, beseelt hat.

Einen Teil dieses Schrifttums aber bildet die Religionsphilo-

sophie. In ihr treten die Satzungen zurück hinter die Ideen. Je mehr in dem Gottesdienste der Neuen die Ideen den Vorrang gewinnen über die Satzungen, desto größer, desto dringlicher wird für sie die Verpflichtung, alle Kraft der wissenschaftlichen Arbeit auf die Ideen zu lenken. Hier soll man nicht glauben, bei homiletischen Gemeinplätzen es bewenden lassen zu dürfen; gerade die P r e d i g t bedarf der Vertiefung und der Belebung durch die Ideen, die nicht etwa eine abstrakte Verödung, sondern eine Vergeistigung, eine Verinnerlichung herbeiführen, wie solche immer die natürliche Folge wahrhafter Erkenntnis ist. Mit aller Demut muß man an diesem zarten Punkte Selbstkritik an sich üben lernen, aus Ehrfurcht vor der Sache, vor dem unerschöpflichen Werte unserer Ideen.

Und wenn dieser wissenschaftliche Eifer aus den Werken und aus den Taten der Neuen sprechen wird, dann wird diese wissenschaftliche Gesinnung sich zugleich als die wahrhaft religiöse bezeugen. Vor solchem Ernste der Überzeugung des Glaubens an die Ideen wird der einseitigste Alte Respekt empfinden; und dieser Respekt wird die Alten und die Neuen unter uns inniger, kräftiger, wahrhafter verbinden als der Affekt des gemeinsamen Leidens, oder gar die Einbildung von einer Rassengemeinschaft, die ein fremder Blutstropfen ist in dem prophetischen Blute des messianischen Juden.

Das wäre dann kein geringer Nebengewinn, der aus dem Verfolg dieser Sache, die zunächst eine Sache der Wissenschaft ist, unausbleiblich entstehen würde. Das dürfen wir hoffen; denn echte Religionsphilosophie hat immer Epoche gemacht in unserer geistigen Geschichte. Konnte doch sogar das Wort entstehen, welches Maimonides mit dem Unvergleichlichen, mit Mose, verknüpft. So tief hat man die Erneuerung gewürdigt, welche der „Führer der Verirrten" dem Judentum geschaffen hat.

Alle Richtungen, alle Verzweigungen des Gesamtgebietes des Judentums müssen ihre Einheit haben in der jüdischen Gottesidee. Sie ist der Grund der Glaubens- wie der Sittenlehre. Daher muß die selbständige, fachmännische Vertretung der Ethik und Religionsphilosophie den Mittelpunkt unseres Lehrwesens bilden; wie sie auch den Mittelpunkt aller unserer Bestrebungen zur Förderung der Wissenschaft des Judentums bilden muß.

Gedanken über Jugendlektüre

Der Aufforderung, zu dem obigen Thema auch meinerseits beizusteuern, will ich in Folgendem nachkommen, indem ich einige Gesichtspunkte für die Auswahl und den Entwurf unserer Jugendschriften hervorheben möchte.

1. In der Ghetto-Poesie ist Vorsicht zu empfehlen. Man kann dabei von dem dogmatischen Standpunkte über die Bedeutung unseres Rituals und unserer gesamten gottesdienstlichen Kleinkunst und über ihren Wert für die Zukunft des Judentums ganz absehen, und doch aus psychologischem und auch aus ästhetischem Gesichtspunkt eine andere Methode in dieser Art von Poesie für wünschenswert halten, als sie jetzt unverächtlich und beliebt ist. Mir ist es sehr empfindlich, wenn ich eine komische Behandlung unserer Zeremonialgesetzgebung in solcher Poesie gewahre. Ich bin gewiß nicht der Ansicht, daß wirkliche Fehler unserer Eigenart vertuscht und beschönigt werden sollen, aber in Bausch und Bogen das lebendige Wesen der jüdischen Frömmigkeit verächtlich und lächerlich zu machen, das ist, wenn es überhaupt richtig und poetisch zulässig wäre, jedenfalls jetzt nicht zeitgemäß. In Zeiten der schwersten Angriffe auf unsere Existenz und der ungerechtesten Verleumdung unserer Wahrheit gibt es keine Opportunität für die Satire, geschweige für den Humor. Die Satire pflegt sich nicht in den Dienst der Gewalthaber und der Unterdrücker zu begeben, sondern vielmehr zum Schutz der Unterdrückten sich einzustellen. Und der Humor verschmäht es nicht, auch bei dem Schwachen Schwächen und Blößen aufzudecken, aber eine allgemeine Friedensstimmung ist dabei die unerläßliche Voraussetzung. Wenn der Schwache auf der Schlachtbank liegt, dann schweigt der Humor; dann spricht die Tragödie. Erst sollen unsere Gegner die Poesie schätzen lernen, welche unsere Vorfahren mit tiefer geschichtlicher Weis-

heit in unserem gottesdienstlichen Wesen aufgerichtet und eingepflanzt haben, bevor sie im Stile des Heidenapostels über unsere Gesetzlichkeit spotten dürfen. Und vor allem sollen sie erst ihr Dogma reinigen, bevor sie unser Ritual verurteilen. Als ein christlicher Freund mir einmal sagte: Warum schafft Ihre Gemeinde die Speisegesetze nicht ab?, da antwortete ich ihm: Lieber Freund, Sie schaffen ja nicht einmal die Gottheit Christi ab. Er nahm das nicht als eine Malice, denn er verstand die Analogie. Die protestantische Welt glaubt nicht an die Gottheit Christi, aber sie schafft sie dennoch nicht ab. Die überwiegende Mehrheit der gebildeten Juden hält ebenso auch die Speisegesetzgebung nicht für gleichwertig mit dem sittlichen Gehalt unserer Glaubenslehre. Das Gesetz der historischen Beharrung waltet hier wie dort. Indessen in der schweren Bedrängnis unseres Zeitalters sollte es keinen jüdischen Dichter geben, der ohne Ehrfurcht unsere religiöse Verfassung betrachten, der mit dem leichtesten Spotte sie beschreiben, oder selbst mit der besten Absicht des Wohlwollens sie bloßstellen könnte. Der angeerbte Witz müßte einem vergehen, geschweige die poetische Naivität.

2. Der Person Jesu gegenüber ist größte Vorsicht und Zurückhaltung nötig. Ich weiß wohl, daß Rücksichten des Friedens bei denen bestimmend sind, welche Sympathie mit dem Stifter der christlichen Religion uns anempfehlen. Aber, um mit dem Praktischen anzufangen, diese Rücksicht ist gefährlich. Sie baut dem Übertritt die goldene Brücke. Und in den Zeiten so furchtbarer Verführung haben wir wahrlich die größte Vorsicht zu üben, um jene großen Gefahren uns nicht mutwillig selbst zu verstärken. Es ist mir in meinem Zimmer von einem jungen sogenannten Philosophen ins Gesicht gesagt worden, er habe sich taufen lassen, weil er die Person Jesu verehre. Ich durfte ihm darauf nur erwidern, daß ich seine Einseitigkeit in der Kenntnis jüdischer Persönlichkeiten nicht zu bewundern vermag. Mit meiner Meinung über jene legendarische Person, als Vorbild für unser sittliches Handeln, mußte ich solchem Besucher gegenüber zurückhalten.

Auch in unserer Jugendlektüre werden wir darüber Zurückhaltung pflegen müssen. Um so weniger aber dürfen wir rückhaltlose Sympathie für diese komplizierteste Persönlichkeit der

Mythologie und der Sagengeschichte bei unserer Jugend aufkommen lassen. Wir würden die Grundfesten unseres religiösen Denkens und Fühlens und Handelns untergraben. Der Heroenkultus ist unserem innersten Wesen zuwider. Das höchste Lob unseres Lehrers Mose ist, daß er der bescheidenste aller Menschen war: als Mensch war er der bescheidenste, nicht als Halbgott. „Und kein Mensch kannte sein Grab bis auf diesen Tag.“ Es ist, als ob dieses Wort als Verurteilung des „heiligen Grabes“ geschrieben wäre. Es wäre eine falsche Richtung der Friedensstimmung, wenn wir für die Person Jesu Liebe erwecken würden. Wir können, wir sollen mit Unbefangenheit, Achtung und Pietät Aussprüche, welche von jenem Namen getragen werden, würdigen und anerkennen, aber mit der eximierten Person dieses Gottmenschen dürfen wir keine Milderung unseres Gegensatzes zulassen. Hier steht das Leben unserer Religion auf dem Spiele. Und gerade die Zweideutigkeit in dieser Person bildet die schwere Gefahr für den Grundgedanken unseres Glaubens. Gälte Jesus nur als Gott, so wäre die Gefahr geringer; dann stände unser Monotheismus gegen die Trinität. Jetzt aber läßt die protestantische Theologie die Gottheit Christi fallen. Da meint der jüdische Streber, er könne nunmehr zum Protestantismus überlaufen; denn Christus gelte ja nur als ein Lehrer der Menschheit, und das Lamm Gottes sei doch wenigstens ein idealer Mensch gewesen. Diese Position schafft uns eine neue Gefahr, gegen welche der Unglaube und der Pantheismus Kinderspiele sind.

Die Grundrichtung unserer Sittlichkeit ist es, welche sich gegen diese Lebenjesulehre der heutigen Zeit aufrichten muß. Es ist die letzte Position, die der Bildung und Kultur des Zeitalters übrig geblieben ist; aber sie bildet eine um so größere Gefahr für uns. Wie wir keinen Gott des Leidens anerkennen, so dürfen wir auch keinen Menschen des Ideals anerkennen. Für uns bleibt der Mensch immer nur strebend und irrend; zum Höchsten strebend, aber im Menschenlose irrend. Für uns gibt es keine Nachahmung eines Menschen; denn „kein Mensch ist gerecht auf Erden, so daß er nur das Gute täte, und nicht sündigte.“ Unser Ideal ist in keinem Menschen gegeben, sondern allein in dem Gebot unseres Gottes: „Heilig sollt Ihr werden, denn heilig bin ich der Ewige,

Euer Gott." Das ist unsere Verwandtschaft mit Gott; christlich ausgedrückt, unsere Gottmenschlichkeit: daß Gott die Sittlichkeit in seiner Idee darstellt, und daß er sie von uns fordert; daß er uns ihrer wert und fähig hält. Aber als Menschen sind wir allesamt gleich, allesamt Kinder des Einzigen Gottes; kein Menschensohn ist Gottessohn in irgendeinem, wie immer symbolischen, idealen Sinne.

Unsere Religion widersetzt sich der Gottheit Christi. Unsere Sittenlehre widersetzt sich der Idealität Jesu.

Bedenken wir nun aber auch die pädagogischen Rücksichten für die Würdigung dieser Person. Sein Leben vollzieht sich in der Feindschaft gegen die Grundlagen unserer Lehre. Wenn er sich nicht selbst für Gott gehalten haben soll, so rühmt er doch ein besonderes Verhältnis, in welchem er zu „seinem" göttlichen Vater stehe. Und hiervon abgesehen, enthält die Bergpredigt Sätze, welche jeder Einsichtige als Fälschungen erkennen muß. Es ist uns bekanntlich nicht gesagt, daß wir den Freund lieben, den Feind aber hassen sollen. Diese Eine Lästerung unserer Religion müßte genügen, um jede poetische Verklärung dieser Person zu verhindern. Denn bis zu solcher Unwahrheit darf sich keine Polemik versteigen.

Auch die Verfolgung unserer Weisen, die Verleumdung unserer Pharisäer ist historischer Grund genug, um uns der Person dieses Kritikers gegenüber Mißtrauen aufzuerlegen. Wie alle historischen Größen, so haben auch die Weisen des Talmud ihre Fehler und ihre Schwächen; aber ganz abgesehen von ihrem großen Werke für die Erhaltung des Judentums, worüber jetzt nachgerade bei Feind wie Freund kein Zweifel besteht, so waren sie vor allem doch nicht jene Heuchler und jenes Otterngezücht, als welche das Neue Testament sie unaufhörlich kennzeichnet. Für uns sind sie mit allen ihren menschlichen Schwächen große, gewaltige, edle, wahrhaft fromme Menschen und vorbildliche, wenngleich nicht urbildliche Helden und Märtyrer der Sittlichkeit, denen wir Menschen in der Symbolik der Pietät die Würde der Heiligkeit zuerkennen. Nichts ist verletzender für unser Gefühl, als wenn Bücher und Zeitungen immerfort von den Pharisäern nach jener historisch falschen Ansicht des Neuen Testaments sprechen. Mit dieser Ansicht aber ist die Person

9

Jesu untrennbar verwachsen. Der Urheber der Erlösung und Versöhnung ist somit für uns der der Verdammung und der geschichtlichen Verurteilung.

Es ist daher ein großer und klarer pädagogischer Fehler, unsrer Jugend die Person Jesu nur in einem versöhnlichen Lichte darzustellen. Abgesehen davon, daß wir die Grundgedanken unseres Glaubens gegen alle Art von Abgötterei und die Grundmotive unserer Sittlichkeit gegen alle Art von Nachahmung eines Menschen an Stelle der Verehrung des Einzigen Gottes, als des alleinigen Urbildes der Sittlichkeit, dadurch abschwächen, entstellen und verrenken, so entwürdigen wir dadurch auch das Verhalten unserer Vorfahren an einem der kritischsten Wendepunkte unserer Geschichte. Sollen wir auch etwa der Fabel des Justizmordes zustimmen? Hätten sie etwa die Verbesserung der Lehre annehmen sollen? Worin besteht diese Verbesserung? Wir wissen das heute ebensowenig, wie die Weisen des Synhedriums, wenn es geschichtlich wahr sein sollte, daß sie über jenen Fall zu richten hatten. Wir wissen nur, daß der Menschenhaß gegen uns seitdem Religion geworden ist. Wir können es auch nicht zusammenreimen, daß derselbe Mensch in der Todesstunde gesagt haben kann: „Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“, der das Selbstbewußtsein von der Bedeutung seines Todes gehabt haben soll nach dem Ausspruch: „Dies ist mein Blut, welches vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden.“ Die Millionen unserer Märtyrer haben im Momente des Todes im Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit Höre Israel gerufen, aber sie haben nicht an der Hilfe ihres Gottes gezweifelt. Für uns, für unsere Religiosität und für unsere Sittlichkeit bleibt die Person Jesu, das Bild seines menschlichen Lebens wie seines Todes, ebenso widerspruchsvoll wie die Gottheit Christi. (Für diesen wichtigen Punkt werden weite gebildete Kreise unter uns Belehrung und Aufklärung erlangen aus einer jüngst erschienenen Schrift von Dr. B. Kellermann, Kritische Beiträge zur Entstehung des Christentums (Berlin, M. Poppelauer). Sie ist mit Beherrschung der neueren neutestamentlichen Literatur aus dem Herzpunkt des Judentums heraus fest und klar geschrieben.)

3. Auf einen positiven Gesichtspunkt möchte ich endlich noch hinweisen.

Es ist nicht der geringste Schaden des herrschenden Antisemitismus, daß der Verkehr zwischen Juden und Christen erschwert und getrübt wird. Jede Einseitigkeit im menschlichen Verkehr wirkt schädlich. Wenn nun aber auch gemeinhin in ungerechter, nicht nur in unbilliger Weise das Umgangsverhalten der Juden beurteilt wird, während die Schäden und Gebrechen im anderen Lager nicht scharf genug beobachtet werden, so darf so viel doch schon aus allgemeiner Erfahrung angenommen werden, daß die zu den herrschenden Klassen gehörigen Menschen bei normaler Gemütslage, wenngleich nicht wohlwollender, so doch maßvoller, gesetzter in ihrem Umgang sein mögen als der Jude, der niemals ein ruhiges und sicheres Gefühl dem Christen gegenüber jetzt haben kann; der sich nur durch die Festigkeit seiner Gesinnung jener Atmosphäre, die ihn umgibt, gegenüber und innerhalb ihrer Widerhalt und Selbständigkeit geben kann. Hier scheint mir nun der Jugendlektüre eine große und wichtige Aufgabe zu entstehen. Sie muß Bilder entwerfen von der Sicherheit und Feinheit des jüdischen Wesens, und zwar innerhalb der christlichen wie nicht minder der jüdischen Welt. Nicht Mißtrauen noch Zuwarten soll unser Verhalten dem Christen gegenüber regeln, sondern zartes Vertrauen zur Menschheit und Menschlichkeit auch in dem jeweiligen Gegner. Ist er doch der Vertreter des Volkes, dem wir selbst angehören, sofern dieses Volk den Staat repräsentiert, dem wir rechtlich als Vollbürger unser Vaterlandsgefühl verdanken. An unserer Seele werden wir niemals Schaden erleiden, wenn unser Zutrauen trotz aller schlechten Erfahrungen immer wieder neuen Enttäuschungen sich aussetzt. Stets von neuem muß das Vertrauen uns aufrichten, dann wird unser Blick das Scheue verlieren, und Vertrauen und Hoffnung mit dem Mute und dem Selbstbewußtsein unseres Wesens sich glücklich vermählen.

Eine Folge solches unerschütterlichen Zutrauens wird eine diskrete Freundlichkeit sein, die bei jedem Schritt unser Wesen sittigen und unser Verhalten veredeln wird. Wir werden dem Vorurteil durch solche innerliche Stärke und Überlegenheit am besten die Spitze bieten. Die Wohlwollenden werden alsdann erkennen, daß auch da keine Differenz zwischen ihnen und uns besteht, wo sie nach einer beleidigenden Annahme, die als unverfänglich gilt, sie für natürlich halten, nämlich in den Formen

9*

des sozialen Verkehrs, von denen uns ja die Jahrhunderte lange Verfolgung ausgeschlossen habe. Von der Feinheit unserer Lebensformen nehmen sie keine Kenntnis; nur das Anstößige, was ihnen bei uns entgegentritt, halten sie für unsere Lebensregel. Darum haben wir bei unserer Jugend mit peinlicher Strenge darauf zu halten, daß kein Verstoß gegen die gute Sitte verwilligt und nachgesehen werde, daß bis in alle Einzelheiten des täglichen Verhaltens hinein Zartheit und Feinheit, Takt und Ehrerbietung, Zurückhaltung und Zutrauen zur Pflicht und zur Lebensgewohnheit erzogen werden.

Und wahrlich, auch unter uns selbst haben wir diese soziale Fürsorge zu pflegen. Wie wir unserer Armen uns annehmen, so sollen wir uns der Niederen unter uns nicht schämen, uns nicht von ihnen zurückhalten, vor allem aber sie mit der Würdigkeit behandeln, die wir uns selbst schuldig sind. Es sollten die Zeiten endlich vorüber sein, in denen man der Juden selbst überdrüssig zu sein sich den Anschein gab, oder gar ihnen auszuweichen sich für berechtigt hielt. Es ist die Hauptpflicht unseres Ordens, daß wir das Gemeinschaftsgefühl, dieses allgemeine soziale Grundgefühl, unter uns pflegen; daß wir diejenigen mit unserem Gemüte aufsuchen, welche die Welt verwirft, und daß wir in Tat und Wort und Miene unser Mitgefühl ihnen zuwenden, und zwar mit aller Feinheit, Tiefe und Innigkeit, deren wir selbst nur irgend fähig sind oder fähig uns machen können.

Sittigung unseres Wesens in allen Einzelschritten unseres Lebens den Andersgläubigen wie unsern Glaubensgenossen gegenüber. So läutern wir unser Selbstbewußtsein.

Zwei Vorschläge zur Sicherung unseres Fortbestandes

Mit der Aufforderung beehrt, zur Jubiläumsnummer unseres Ordens einen Beitrag zu liefern, in dem ich mich über die Organisation unserer Wohltätigkeitspläne äußern soll, gereicht es mir zu großer Freude, auf zwei Gesichtspunkte die Aufmerksamkeit unserer Brüder hinzulenken, von denen aus ich seit langen Jahren unsere Notlage beobachtet habe. Zur Kennzeichnung dieser Gesichtspunkte sei es mir gestattet, mit einer allgemeineren Betrachtung zu beginnen, welche die Charakteristik unserer geschichtlichen Verfolgungen betrifft.

Auch diese haben ihre Geschichte, und wo Geschichte ist, da bleibt es nicht beim Stillstand, noch beim Einerlei, sondern überall ist da Entwicklung. Auch unsere Lage ist im Urteil unserer Verfolger eine andere geworden. Im Mittelalter und bis in die Neuzeit hinein ist der Gedanke nicht aufgekommen, daß die Wirkung der Verfolgungen unsere Ausrottung sein könnte oder sein sollte. Schon die theologische Ansicht, daß wir bis zur Wiederkunft Christi erhalten bleiben müßten, wirkte dagegen. Aber man mutete auch bis dahin aller politischen Tätigkeit eine solche umgestaltende geschichtliche Kraft nicht zu. Darin hat sich in der neueren Zeit ein Fortschritt vollzogen, im Guten und auch im Schlimmen. Durch die lebendigere Regsamkeit der politischen Tätigkeit und durch die persönliche Betätigung aller Individuen an diesen geschichtlichen Bewegungen hat sich die Meinung gebildet und verbreitet, daß die Geschichte gar nicht so beharrend in ihren Grundlagen sei, wie es den Anschein habe, sondern daß man sie umzustürzen und umzugestalten hoffen könne. Da nun aber die geschichtliche Einsicht keineswegs in ihrem Wachstum Schritt hält mit der leidenschaftlichen

Hast und der gewalttätigen Einseitigkeit der politischen Bestrebungen, so schwankt das Urteil über die wahrhaften Grundlagen der allgemeinen geistigen und sittlichen Kultur von einer Unklarheit in die andere. Und da man von einem besonneneren Urteil also nicht geleitet und bestimmt wird, so gibt man sich der Illusion hin, daß es gelingen müsse, dasjenige zu vernichten, was man aus dem Gesichtspunkt der eigenen Partei, Konfession und Nationalität für schädlich oder hinderlich hält — wenn man diese Vernichtung nur ernsthaft und rücksichtslos sich vorsetzt und durchzuführen den Mut hat.

Das Neue in unserer jetzigen Notlage besteht darin, daß unsere Gegner in der Tat, so unglaublich es scheint, mit unserer in absehbarer Zeit zu bewirkenden Vernichtung rechnen. Und es sind keineswegs die ausgesprochenen Antisemiten allein, welche diese hirnverbrannte Ansicht hegen, sondern es muß ausgesprochen werden: in weitesten Kreisen der liberalen deutschen Bevölkerung und bei vielen, die wir für unsere persönlichen Freunde halten, ist jetzt diese Ansicht vorhanden. Sie gilt nicht als Unbescheidenheit und auch nicht als Widerspruch zur Humanität, sondern man entschuldigt und beschönigt sie mit der scheinbaren Humanität, daß auf diese Weise endlich dieses unaufhörliche Unglück für „unsere armen Juden“ beseitigt würde. Es sei ja nur Sympathie und Sorge für die Juden, welche den Wunsch eingibt, sie möchten als Juden verschwinden.

Bei allen unseren Veranstaltungen müssen wir daher mit diesem Gedanken, der jetzt herrschend ist, rechnen. Es darf uns daher nicht genügen, aus denjenigen Gesichtspunkten allein die Wohltätigkeit zu pflegen, welche von den Prinzipien der sozialen Reform im allgemeinen aufgestellt werden, sondern wir müssen aus diesem besonderen Gesichtspunkte alle unsere Einrichtungen dirigieren, aus dem Gesichtspunkte der Verteidigung gegen den im Grunde allseitig gegen uns gerichteten Vernichtungskrieg.

Daher haben wir — es wird mir schwer, dies auszusprechen; aber rückhaltlose Klarheit ist unerläßlich — auf ein echtes, auf die Ursachen bezogenes Mitgefühl für unsere Verfolgungen nicht zu rechnen. Werden in Rußland in der erschütterndsten Weise Tausende von Juden hingemordet, so sollen es nicht Juden sein, auf die das Mitleid mit seinen geistigen Begleiterscheinungen zu lenken wäre. Daher müssen sogleich die etlichen Deutschen

mitgenannt werden, deren Verfolgung einem ganz anderen geschichtlichen Motive zufällt. Werden Juden in ihrer staatlichen Gleichberechtigung hintergangen, so wird auf andere Volksklassen hingewiesen, deren Bedrückung jedoch in ein ganz anderes sozialpolitisches Kapitel gehört. So werden die Motive untermischt, damit nur ja das spezifische Judenmotiv beiseite geschoben werde. So kann auch rein menschlich ein lebendiges herzliches Mitgefühl nicht entstehen, oder wenn es den ungeheuerlichsten Greueln gegenüber durchbrechen muß, sich nicht wirksam durchsetzen.

Der geschichtliche Fortbestand einer religiösen Gemeinschaft, wie der unsrigen, ist nun im letzten Grunde auf die geistige und sittliche Kraft basiert, der er sein bisheriges Dasein verdankt. Da aber unser Fortbestand gegen den Plan einer Vernichtung sich zu wehren hat, so müssen sehr gründliche Mittel ins Werk gesetzt werden, um ihn zu sichern. Seit langen Jahren habe ich daher zwei Gedanken im Sinne getragen, die im Prinzip zusammengehören, von deren einem es mir jedoch beschieden gewesen ist, unter gleichgesinnter Mitwirkung ein Probebeispiel zu verwirklichen.

Als die antisemitische Bewegung Marburg den traurigen Ruhm brachte, das erste Mitglied des Reichstages von dieser Partei zu entsenden, da mußten wir dem Gedanken näher treten, wie eine gründliche Abhilfe hier zu schaffen sein möchte. Wir sahen nun, daß es den Glaubensgenossen auf dem flachen Lande schwer und unmöglich wurde, ihre Kinder zu einem besseren Schulunterrichte, als er auf dem Lande möglich ist, nach Marburg in Pension zu geben: und so konnten wir hier einsetzen. Ohne besseren Schulunterricht müßte unsere Jugend unrettbar der Agitation, von der wir wohl wußten, daß sie nicht alsbald aufhören würde, zum Opfer fallen. So konnten wir aus der Not eine Tugend machen. In größerem Umfange, als es sonst nur einzelnen möglich war, ließ sich vielleicht die Verbesserung der Bildung bei dieser Volksschicht herbeiführen, wenn es gelingen könnte, ein Pensionshaus zu gründen, in welches die unbemittelteren Eltern ihre Kinder geben könnten.

Am 15. April 1901 hatten wir die große Genugtuung, ein solches Heim zu gründen. Der Gedanke, den ich hier ausgeführt habe, war zu neu, als daß wir ihm schnelle Werbekraft zutrauen

durften. Wir verbanden ihn daher mit einem beliebten und an sich durchaus berechtigten und wünschenswerten, jedoch einem engeren Zwecke entsprechenden, nämlich mit dem der Heranziehung zum Handwerk. So ist unser „Israelitisches Schüler- und Lehrlingsheim“ in Marburg entstanden. Der Erfolg in diesen sechs Jahren hat unsere Erwartungen weit übertroffen. Obwohl wir viele Anmeldungen nicht annehmen konnten, wurde doch die Anzahl der Meldungen so groß, daß wir schon nach zwei Jahren uns entschließen mußten, ein neues Haus anzukaufen, welches aus denselben Grundsätzen geleitet wird.

Zwei Grundsätze nämlich müssen sich hier zur Einheit verbinden, wenn jenem auf unsere Vernichtung abzielenden Plane entgegengearbeitet werden soll.

Unser Fortbestand beruht auf der geistigen und der sittlichen Kraft unseres Stammes. Beide aber haben ihre Wurzel in unserer Religion. Und wenngleich die moderne Kultur unser geistiges Wesen befruchten muß, so wurzelt unsere sittliche Kraft vorzugsweise in unserer religiösen Gesittung und Bildung. Ohne religiöse Bildung, ohne ein lebendiges Wissen von unseren Ideen, von unserer Literatur und Geschichte bleibt die religiöse Gesittung ohne Halt und Inhalt. Ohne den Stoff von Kenntnissen kann sich kein Zusammenhang von Gefühlen halten. Man bedenke, wie die gesamte geistige Bildung sich zu den Grundlagen unseres religiösen Wesens in Gegensatz stellt. Schon die Notwehr macht es erforderlich, daß wir der allgemeinen Bildung gegenüber die spezifische nicht vernachlässigen. Aber die Sache selbst macht ein gewisses Maß von religiösem Wissen zur unumgänglichen Vorbedingung der religiösen Gesinnung. Ich muß wissen, welchen sittlichen Gehalt die Gedanken meiner Religion in sich tragen, wenn ich Gefühl und Begeisterung für sie erlangen und behaupten soll.

Nun erleben wir es, wie leider die oberen Schichten der Gesellschaft unaufhaltsam sich den Mächten der Verführung preisgeben. Das scheint nun einmal der Gang der sozialen Geschichte so mit sich zu bringen: ein Aufstieg aus den niederen Schichten zu den immer höheren; damit alsbald meistens Verfall in die höheren Laster — und Degeneration. Überall müssen es immer die niederen Stände sein, aus denen das geschichtliche

Leben sich verjüngt und die sittliche und geistige Kraft sich neu belebt. Daher haben unsere Alten schon gemahnt: „Seid sorgsam mit den Kindern der Armen, denn von ihnen geht die Thora aus." Je mehr der Abfall in den höheren Ständen uns schmerzliche Verluste bringt, desto eifriger und tiefer müssen wir darauf bedacht sein, die unteren Schichten uns zu sichern; und zwar nicht allein für die geistige, sondern auch für die religiöse Bildung.

Der zweite Gesichtspunkt, aus dem die Begründung unseres Heims in Marburg erfolgt ist, war demgemäß der der Gewinnung eines Stamms von Kindern, welche einen tüchtigen Schatz von religiösen Gedanken in ihr Wissen aufnehmen, so daß sie durch dieses Wissen gegen die Verführungen der Zeit geschützt werden. Das Wissen bleibt der sicherste Mutterboden für edlere Gefühle. Und dieses religiöse Wissen schärft zugleich die geistige Kraft für das allgemeine Wissen. Das ist ein unwiderleglicher Satz unserer gesamten Geschichte. Wir hätten nimmermehr so schnell und so vielseitig in die allgemeine Kultur eingreifen können, wenn wir nicht aus unserer religiösen Wissenschaft dieses geistige Kapital in unserem Kopfe trügen. Und es ist auch darauf noch besonders zu achten, daß das religiöse Denken und Wissen die spezifische Quelle des ganzen geistigen Wesens unseres Stammes ist. Könnte es möglich werden, daß die Kraft des religiösen Denkens in uns erlahmte, so wäre dann allerdings unser geistiger Fortbestand in Frage gestellt.

Mein Vorschlag geht nun dahin: daß unser Orden diese Gedanken in Erwägung nehmen wolle, um in möglichst großer Anzahl solche Anstalten zu gründen, in denen Kinder unbemittelterer Eltern Aufnahme finden, um erstens die allgemeinen Schulen der Stadt zu besuchen, wobei ihnen in der Anstalt die Beaufsichtigung und normale Nachhilfe geleistet wird, zweitens aber um einen kräftigen Unterricht in den Elementen unseres jüdischen Wissens zu empfangen. Pädagogische Rücksichten werden dabei mitsprechen müssen. Es sei jedoch wiederholt, daß wir von dem Vorurteil der Überbürdung uns nicht abschrecken lassen dürfen: unsere allgemeine geistige Kraft wird durch unsere religiöse Ausbildung gestählt. Wir werden dabei nicht zu geistigen Doppelwesen; denn wir entfalten so vielmehr unsere einheitliche Wurzelkraft.

Was die Örtlichkeit und die Anzahl solcher zu errichtenden

Anstalten betrifft, so könnte man hierbei die mittleren Städte mit guten Schulen vorzugsweise ins Auge fassen. Und wie in unserem Falle, so würde man sich am besten wohl von den statistischen Erfahrungen leiten lassen, in welchen Gegenden die Hebung unserer Bevölkerung am unmittelbarsten nottut. Im allgemeinen will ich nicht unterlassen, es auszusprechen, daß mir eine beträchtliche Anzahl solcher Anstalten als durchaus wünschenswert erscheint.

Der zweite Vorschlag, den ich unseren Brüdern bei diesem festlichen Anlaß unterbreiten möchte, scheint noch höher zu greifen; er hängt aber mit dem ersten eng zusammen, könnte vielleicht sogar als seine Fortsetzung bezeichnet werden. Wenn wir unsern Fortbestand sichern wollen, so tun wir dies unserer Religion wegen. Diese soll fortbestehen, und ihr Fortbestand soll gesichert werden. Wenn wir aber schon bei der Jugenderziehung auf die Befestigung unseres religiösen Wissens zu achten hatten, so müssen wir allgemein bestrebt sein, unsere Religionswissenschaft zu erhalten und für ihre Fortbildung aus dem erörterten Gesichtspunkte zu sorgen. Es könnte scheinen, als ob die christliche Welt hier die Ausrottung nicht bezwecken könnte, da sie ja ihr eigenes Fundament alsdann abgraben würde. Indessen hat es gerade die jüngste Zeit in erschreckender Weise klargestellt, wie sehr der Haß die Einsicht verdirbt. Wenn schon überhaupt eine gesunde wissenschaftliche Entwicklung durch den Gesichtspunkt gehemmt wird, aus dem man die Wissenschaft des Judentums auf den Universitäten und in der Literatur pflegt, nämlich aus dem der Vorstufe des Judentums für das Christentum, so macht jener zentrale politische Gedanke der Ausrottung die allgemeine Befangenheit nur immer verstockter. Der Fall Nöldeke ist ein Warnungsbeispiel, wie es nicht genauer für ein Musterbeispiel ausgedacht werden kann. Kenntnis, persönliches Wohlwollen, große Freiheit von theologischen Vorurteilen werden diesem Manne nachgerühmt; und dennoch hat auch nach ihm das Judentum kein Recht auf Fortexistenz. Das sagt der Professor der semitischen Sprachen und Literaturen, der ganze Generationen von Semitisten herangebildet hat. Bedenken wir nur, wie mancher Keim von religiöser Kraft selbst bei jüdischen Schülern von solchem gefährlichsten aller Missionare erstickt worden sein mag. Und

wenn das am edelsten Alter sich herausstellen konnte, was kann man da von den anderen verlangen.

Wir haben jedoch nicht allein und ausschließlich für die Quellen unserer Religionswissenschaft hierbei bedacht zu sein, sondern wir müssen zugleich auch ihre Zusammenhänge mit den allgemeinen Wissenschaften bedenken. Die Philosophen, die Philologen, die Historiker, die Juristen und die Nationalökonomen, um nur bei den Vertretern der sogenannten Geisteswissenschaften stehen zu bleiben, müssen eine weit bessere Kenntnis von unserem religiösen Wesen erlangen, wenn unsere Religion zu einer erhöhten, geschichtlichen Wirksamkeit kommen soll. Dann werden auch die Naturforscher von dieser besseren Einsicht beeinflußt werden. Es bleibt wahr, was Zunz geschrieben hat: „Die Gleichstellung der Juden in Sitte und Leben wird aus der Gleichstellung der Wissenschaft des Judentums hervorgehen." Die Gleichstellung unserer Wissenschaft ist die unerläßliche Vorbedingung unserer wahrhaften, lebendig durchgeführten sozialen Gleichstellung. Die Gleichstellung der Wissenschaft aber kann in Deutschland wenigstens, wo ich die Verhältnisse genau kenne, nur auf der Universität erzielt werden. Und auch in Amerika geht man jetzt denselben Weg. Die deutsche Wissenschaft hat sich vorwiegend auf den Universitäten entwickelt. Daher hat einen nachhaltigen Erfolg, der sich von dem sensationellen des Tages unterscheidet, nur die Wissenschaft, die auf den Universitäten fortgepflanzt wird. Sie hat trotz manchen Schwächen und Trübungen doch immer die Geltung einer gereiften objektiven Überzeugung und Lehre. Was wir daher an eigenen Lehranstalten für die Wissenschaft des Judentums aufbringen, kommt sicherlich uns selbst mannigfach zugute, und hoffentlich auch geht manche Einwirkung davon auf die allgemeine Wissenschaft über. Dennoch aber bleibt diese Einwirkung unterbunden, gehemmt, vom Vorurteil des Ghetto verdunkelt und verdrängt.

Es muß daher unser Bestreben werden, die Wissenschaft des Judentums an den Universitäten einzubürgern.

Wir wissen, daß der Staat in seiner jetzigen Lage sich nicht dazu entschließen wird, unserem Verlangen zu entsprechen. Er wird es um so weniger tun, als wir darauf bestehen müssen,

daß nur Juden die Wissenschaft des Judentums lehren. Das Judentum ist unsere lebendige Religion; nicht ein Gebiet lediglich der Altertumswissenschaft schlechthin, noch auch der christlichen Theologie, noch auch nur der Religionsgeschichte oder der Religionsphilosophie, sofern beide, wie sogar in den Orientalistenversammlungen und Religionskongressen, das Judentum als Vorstufe des Christentums betrachten. Ein Andersgläubiger kann nicht die Wissenschaft einer lebendigen Religion, unserer Religion vortragen. Eine lebendige Religion kann nur von demjenigen wissenschaftlich vertreten werden, der ihr mit seiner i n n e r l i c h e n R e l i g i o s i t ä t angehört. Diese wird von konfessioneller Befangenheit durch die wissenschaftliche Gesinnung und ihre Kontrolle unterschieden. Aber mit einer andern Religion im Herzen kann man das Wesen einer lebendigen Religion nicht wissenschaftlich vertreten. Es wird die Zeit kommen, in der der Staat sich gezwungen sehen wird, die wissenschaftliche Vertretung unserer Religion als seine eigene Aufgabe zu erkennen, erstlich im Interesse seiner jüdischen Bürger, sodann aber auch aus der Pflicht gegen die wissenschaftliche Wahrheit. Aber wie nahe oder fern diese Zeit sein mag, können wir jetzt nicht ermessen. Wir haben vielmehr gerade hierbei mit der Absicht der Ausrottung zu rechnen.

Andererseits drängt sich uns nun aber die Erfahrung auf, daß die Kräfte immer seltener werden, welche sich unserer Wissenschaft widmen. Früher waren es unbedingt die Rabbiner, auf die man der großen Mehrzahl nach sich verlassen konnte. Jetzt aber sind die praktischen Anforderungen an den Rabbiner, und zwar die Pflichten der sozialen Seelsorge, so vielseitig und so dringlich geworden, daß sogar die Gefahr besteht, es möchte darunter die religiöse Kraft und Tiefe bei ihnen selbst Abbruch erleiden. Immerhin wird um so mehr dafür Sorge getragen werden müssen, daß außerhalb des Rabbinerstandes die Pflege unserer Wissenschaft gesichert bleibt. Und der hervorgehobene Gesichtspunkt bestärkt uns in der Richtung, unserer Wissenschaft an der Universität ihr legitimes Asyl zu begründen.

Mein zweiter Vorschlag geht daher dahin, daß n a c h d e m B e i s p i e l d e r g r o ß e n S t i f t e r i n A m e r i k a, unter denen sich ja auch unter unsern Edlen große Vorbilder finden, und zugleich solche, welche in unserm Orden unvergängliche Ver-

dienste haben, Gelder gestiftet werden, mit denen eine Besoldung derjenigen Gelehrten bewirkt werden könnte, welche unsere Wissenschaft, als die der lebendigen Religion des Judentums, an den Universitäten zu dozieren befähigt und gewillt sind.

Man könnte den Argwohn oder Vorwand erheben, daß dadurch eine konfessionelle Beeinflussung den philosophischen Fakultäten zugemutet würde, wie allerdings solche theologische und nationalökonomische Eingriffe in die Lehrfreiheit neuerdings versucht worden sind. Indessen beruht diese Analogie auf einem bloßen äußerlichen Schein. Denn in jenen Bestrebungen soll der Staat gezwungen werden, die Fakultäten zu zwingen. Eine solche Nötigung ist nach unserem Plane ausgeschlossen. Die Fakultät bleibt in ihrer Souveränität dem jüdischen Gelehrten gegenüber, der die venia legendi bei ihr nachsucht. Für ihn selbst braucht noch gar kein Zusammenhang mit derjenigen Behörde zu bestehen, welche das aufzubringende Kapital verwaltet. Nur der Gedanke an sie bildet den Rückhalt für ihn. Er weiß alsdann, daß, wenn er in seiner wissenschaftlichen und Lehrtätigkeit sich bewährt, dann auch für seine Besoldung gesorgt sein werde, auch wenn der Staat dieser Pflicht sich entzieht. Wir verlangen weder Habilitation noch Beförderung zur Professur, weder der ordentlichen noch der außerordentlichen. Wir tragen nur dafür Sorge, daß der Gelehrte, welcher die Vertretung der Wissenschaft des Judentums an der Universität sich zu seiner Lebensaufgabe macht, ein Auskommen erlange, welches dem des staatlichen Professors entspricht. Sein religiöser Idealismus wird ihm dann helfen, auf die amtlichen Ehren zu verzichten, welche und sofern sie der Staat ihm versagt. Aber der junge jüdische Gelehrte, welcher unsere Sache auf der Universität zu vertreten den Beruf fühlt, muß vor der Sorge geschützt werden, daß er damit eine brotlose Sache ergreife.

Ich schließe mit der Erinnerung an den Vers unseres Hallel: „Du hast mich sehr gestoßen, damit ich fallen möchte; aber der Ewige hat mir geholfen.“ (Psalm 118, 13.)

Die Liebe zur Religion

Die Liebe zu Gott ist die Liebe zur Religion. Auf das Gebot, Gott zu lieben, folgt unmittelbar der Satz: „Und es sollen diese Worte . . . in deinem Herzen bleiben.“ (5. B. M., 5, 6.) Diesen Zusammenhang zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zur Thora haben unsere Weisen festgestellt. So ist es der Grundzug unserer Religion geworden, daß die Liebe zu Gott die Erkenntnis Gottes sei, nicht zwar die seines Wesens, sondern die seiner Eigenschaften. Die Eigenschaften Gottes aber sind der Inbegriff der menschlichen Sittlichkeit. Sie sind nichts anderes, als die Vorbilder der menschlichen Sittlichkeit (2. B. M. 34, 6, 7). Die Liebe zu Gott ist demnach die Erkenntnis der Sittlichkeit.

Und doch darf die Liebe nicht schlechthin in Erkenntnis aufgehen. Wie könnte, wie dürfte sie sich aber als Affekt der Liebe auf Gott richten, den man doch in solchem Sinne nicht lieben kann? Ist aber Liebe nicht durchaus ein Affekt?

Die Liebe zu Gott ist die Liebe zur Religion, die Gottes Schöpfung in der Geschichte und in der Vernunft der Menschen ist. Sicherlich soll man nun jede Religion, die Religion als solche lieben. Sie ist in jeder Form das Zeugnis des sittlichen Geistes, des göttlichen Geistes im Menschengeschlechte. Und Wissenschaft und Bildung erweitern unseren Horizont und ermahnen uns zu dieser verständnisinnigen Sympathie mit allen Kulturreligionen. Diese Sympathie ist selbst das untrüglichste Zeichen echter Religiosität und Humanität.

Indessen vollzieht sich, wie alle Kultur, auch die Religion in mannigfacher Entwicklung. Jedes Volk und jeder einzelne Kulturmensch steht mit seiner eigenen Beziehung zur Religion auf einer bestimmten Stufe dieser allgemeinen Entwicklung. Jeder Kulturmensch hat seine eigene Religion. Er hat sie von

seiner eigenen sozialen und persönlichen Entwicklung empfangen, und er kann sich ihrer gar nicht entledigen. Er kann sie verleugnen und äußerlich verlassen, aber sie bleibt ein wie immer latentes Moment in seiner seelischen und geistigen Verfassung.

Die Liebe zur Religion wird daher in psychologischer Natürlichkeit die Liebe zur eigenen Religion.

Ist diese Liebe berechtigt? Vorausgesetzt, daß sie die allgemeine humane Religiosität nicht abstumpft, ist sie sogar eine natürliche Pflicht des Kulturmenschen. Ebenso, wie die weltbürgerliche Gesinnung die Liebe zum Vaterlande nicht illusorisch macht, ebensowenig darf die Liebe zur eigenen Religion als Eifersucht und Dünkel verdächtigt werden.

Die geschichtlichen Religionen streiten miteinander. Ihre Bekenner fechten diesen Streit nicht allein in der Wissenschaft, sondern leider auch mit den Mitteln der Politik aus. Vollends wir Juden werden im eigenen Vaterlande unseres Bekenntnisses wegen bekämpft. Wollten wir da Bekenner unserer Religion sein ohne die lebendige Liebe zu unserer Religion, als der unserigen, so würde uns das Herz fehlen, wir würden es unterbinden für einen zentralen Punkt unserer deutschen Politik. Wir werden, indem wir anders handeln müssen, nicht etwa zu einer politischen Partei, sondern wir bleiben dabei nationaldeutsche Staatsbürger und Politiker. Denn wir leben als deutsche Juden, ebenso der politischen, wie der religiösen Überzeugung, daß das Vaterland nicht gedeihen kann, wenn die Bekenner unserer Religion als solche in ihren beschworenen Rechten gekränkt werden.

Die Liebe der Religion ist zuvörderst Erkenntnis. Auch zur eigenen Religion muß die Liebe in der Erkenntnis begründet sein.

Die Liebe zu unserer Religion beruht auf der Überzeugung, daß unsere Religion die Vollkraft und den Eigenwert einer Kulturreligion hat. Wir könnten, als Menschen der modernen Kultur, unsere Religion nicht wahrhaft lieben, wenn die Überzeugung in uns nicht unerschütterlich und in Klarheit lebendig wäre, daß unsere Religion in Einklang steht mit der modernen Kultur. Wir wissen, daß die Grundgedanken unserer Religion die tiefsten Wurzeln der sittlichen Kultur bilden, Wurzeln, die

nicht verdorrt sind und die nicht verdorren dürfen, wenn der Fortgang der Kultur in gerader Linie sich fortsetzen soll.

Auch hier macht uns unsere Liebe nicht blind. Wir unterschätzen den Anteil nicht, den das Christentum, den insbesondere der Protestantismus für die Fortführung der sittlichen Kultur zu behaupten hat. Aber unserer Liebe erschließt sich deutlicher der Zusammenhang, welcher nicht nur die Anfänge des Christentums, sowie insbesondere die des Protestantismus mit dem Judentum verbindet, sondern auch derjenige intimere Zusammenhang, der für die fernere Entwicklung des Protestantismus mit dem Judentum und seiner eigenen Entwicklung festgehalten bleiben und immer tiefer erfaßt und begründet werden muß.

Die Liebe zu unserer Religion wurzelt in dieser geschichtlichen Einsicht und Überzeugung von ihrem unzerstörlichen Werte für die sittliche Kultur der Menschheit.

Die Liebe zu unserer Religion ist daher die Liebe zu unserem geschichtlichen Berufe, zu unserem Existenzrecht in der Gegenwart, wie in der Vergangenheit und für die Zukunft.

Ohne das Recht einer geschichtlichen Existenz haben die Bekenner einer Religion keine geschichtliche Ehre, mithin auch keine persönliche Ehre als Bekenner. In unserer Religion lieben wir unsere geschichtliche Ehre, die Ehre unserer geschichtlichen Persönlichkeit.

Wir betrachten uns nicht als Störenfriede einer religiösen Einförmigkeit in unserem Lande. Wir sind nicht die eigensinnigen Hüter einer geschichtlichen Sackgasse. Wir laufen daher nicht einer dumpfen, scheinbaren, falschen Einförmigkeit nach, in der keine Konsonanz erklingt, weil der seelische Eigenton ertötet ist. Wir sind überzeugt, daß wir einen Grundton bilden in der Harmonie der sittlichen Kultur.

Wir lieben in unserer Religion den Einzigen Gott, den wir nach wie vor in strenger Unterscheidung halten von dem Gotte der Dreieinigkeit. Unser Einziger Gott ist die tiefe, ewige Grundidee unserer Religion. Er ist „unsere Weisheit und unsere Vernunft". (5. B. M., 4, 6.) Von dieser unserer Weisheit und unserer Vernunft lassen wir nicht ab. Und auch alle Scheingrößen der zerfahrenen modernen Kultur werden uns von dieser unserer Weisheit und unserer Vernunft nicht abbringen

können, mögen noch so viele Achitophel mit ihren falschen Ratschlägen wider uns auftreten. Man treibt eine falsche Politik gegen uns. Mithin kann die praktische Sittlichkeit und das praktische Christentum uns gegenüber nicht in Ordnung sein.

Wir gedenken in Treue aller unserer Lehrer. Unvergänglich bleibt das Verdienst Abraham Geigers, der den Glauben an unseren geschichtlichen Beruf zum Mittelpunkt unserer Religion erhoben und durch seine großen Forschungen als solchen begründet hat. Unsere Alten hatten Recht: Liebe ist Erkenntnis. Auf die Affekte ist kein Verlaß, auch auf den der Liebe nicht. Die geschichtliche Ehre ist ein hoher Begriff, aber er muß seinen klaren, unerschöpflichen Quell haben in der wissenschaftlichen Erkenntnis, oder wenigstens in der Einsicht von den literarischen Werten unserer Religion.

Die Pietät ist freilich eine starke Kraft, aber sie vermag doch nicht Widerstand zu leisten gegen die vielfachen Angriffe innerhalb einer so komplizierten Kultur, wie die moderne ist. Es genügt daher auch nicht, Gott als den „Gott unserer Väter" zu lieben. Er kann nur dadurch der „Fels der Ewigkeit" (Jesaja 26, 4) sein und bleiben, daß er „der Fels meines Herzens" ist (Psalm 73, 26). Nur als Fels meines Herzens ist er der „Fels meines Heils" (Psalm 89, 27). Der Gott meines Herzens, das ist der Gott meines Geistes. Der Gott meines Heils, das ist der Gott meiner Religion.

Meine Liebe muß in Erkenntnis begründet und bestätigt sein. Daher ist die Liebe zu unserer Religion die Liebe zu unseren Schriften, zu der gesamten Literatur, welche unsere Religion zu ihrer geistigen Entwicklung in der Geschichte gebracht hat.

Die Pflege der Religion darf nicht beschränkt werden auf den öffentlichen Gottesdienst. In solcher Einseitigkeit haben unsere Altvordern niemals ihre Religion verstanden und zu erhalten gestrebt. Und das eifrige Studium der jüdischen Wissenschaft hat ihnen allezeit die Fähigkeit zu allen Wissenschaften, Künsten und Werken der Kultur geschärft, sobald ihnen nur ein Pförtlein zu ihnen geöffnet wurde.

Es ist ein trauriges Vorurteil, das mit einem allgemeinen pädagogischen Vorurteil unseres Zeitalters zusammenhängt, als ob wir keine Zeit mehr übrig hätten, unser Judentum ernstlich zu

studieren, wenn wir die Kulturreife gewinnen und behaupten wollen. Unsere Geschichte hat es vielmehr einleuchtend gemacht, daß die Kraft der Intelligenz geschärft wird durch das Studium unserer Religionswissenschaft. Und diejenigen, selbst unter uns, die in der modernen Kultur Erkleckliches leisten, verwerten noch die angeerbte Kraft, welche die Jahrtausende hindurch an unserer religiösen Wissenschaft gestählt worden ist.

Wir können nicht so sehr durch die politischen und sozialen Bedrückungen, und auch nicht so schwer durch den Abfall geschädigt werden, als es dadurch geschieht, daß die intellektuelle Kraft sich nicht mehr in der Forschung und in der Bildung an unseren Religionsquellen betätigt. Aller geschichtliche Stolz, alle Liebe zum eigenen Stamm kann die Kraft nicht ersetzen, welche einzig und allein die Kenntnis der Religionsquellen für das lebendige Bekenntnis bildet. Ohne literarische Kenntnis kann keine echte Überzeugung sich befestigen. Ohne Überzeugung von dem Kulturwert der Religion aber kann keine Liebe zur Religion standhalten.

Nicht alle Juden müssen Gelehrte des Judentums werden. Diese tiefe Grundforderung des alten Judentums kann vielleicht nicht aufrechterhalten bleiben. Aber die moderne Welt unterscheidet die Bildung von der Wissenschaft. Die Bildung ist das Bindemittel zwischen der Forschung und den wirtschaftlichen Berufen. Bildung in bezug auf die Literatur und Geschichte unserer Religion muß Gemeingut, muß religiöse, muß Kulturpflicht unserer Bekenner werden.

Diese Bildung gehört zur Liebe, wie, außer der Bildung und für sie, die eigene wissenschaftliche Forschung ein grundlegendes Erfordernis dieser Liebe zu unserer Religion bleibt. Das ist ein neues Moment in der Liebe zur eigenen Religion. Nicht die sogenannte allgemeine Wissenschaft ist das Forum meiner Religion. Wer ist der unbefangene Richter über meine Religion in der allgemeinen Wissenschaft? Wer ist ihr Träger und ihr Bürge? Ihre Vertreter sind zumeist Bekenner ihrer eigenen Religion. Sie haben das volle Recht der Liebe zu ihrer eigenen Religion, das nur eingeschränkt sein sollte von der Pflicht zur humanen Sympathie mit dem Juden-

tum als ihrer Quelle. Aber als Bibelforscher schon vermögen sie das Alte Testament nur im Hinblick auf das Neue zu lesen und zu würdigen. Und die Geschichte unserer Religion schließt doch nicht ab mit jenem Kanon. Für die fernere Entwicklung des Judentums fehlt aber den alttestamentlichen Theologen die Quellenkenntnis. Und vollends ohne genauere Sachkenntnis, meistens ohne alle Kenntnis überhaupt, pflegt die „Wissenschaft“ von allen Seiten über uns herzufallen. Es gibt kaum einen Juristen oder Mediziner, geschweige einen Philologen oder Historiker, der sich nicht die Kompetenz des Urteils und des Verdiktes über unsere Religion anmaßte.

Unsere Religion ist unsere Religion. Sie ist unser Recht und unsere Ehre. Die Liebe zu ihr ist die Liebe zu unserer geschichtlich-sittlichen Persönlichkeit. Wir prüfen und wägen die Befugnis, die der Bekenner einer anderen Religion zum Urteil über die unsrige in Anspruch nimmt. Wir nehmen die Verantwortung für die Wahrheit unserer Religion auf uns, sofern Menschen von einer göttlichen Wahrheit reden dürfen. Mit unserem Herzblut tragen wir die Verantwortung für diesen Kulturwert unserer Religion, und zwar nicht als über einen vergangenen, sondern als einen in seiner sittlichen Grundkraft unvergänglichen. Unsere Liebe zu unserer Religion bedeutet uns die geschichtliche, die kulturpolitische Pflicht, den Wert unserer Religion für die sittliche Kultur der Menschheit zu behaupten und zu verteidigen.

Diese Verteidigung aber müssen wir begreifen und beherzigen als die Befestigung im Studium und in der Bildung unseres religiösen Wissens. Wir wollen wegen keiner anderen Art der Intelligenz oder der Virtuosität herablassend gerühmt werden, als wegen unserer Arbeit für die Wahrheit unseres Einzigen Gottes. Die Predigt, welche Moses in den Gefilden Moabs gehalten hat, ergreift auch uns heute noch, wie sie unsere Ahnen begeistert hat: „Denn wo ist ein großes Volk, dessen Gott ihm nah ist, wie der Ewige unser Gott?“ (5. B. M., 4, 7.) Diese Nähe Gottes zum Menschen beruht uns auf der wahrhaften Geistigkeit unseres Gottes. „Nehmet euch sehr in acht um eurer Seelen willen: Ihr habt keinerlei Gestalt gesehen am Tage, da der Ewige zu euch

10*

redete am Horeb heraus aus dem Feuer." (5. B. M., 4, 15.) *Die Geistigkeit unseres Gottes, die keine Gestalt und kein Bild zuläßt, ist der Urgrund der Wahrheit unseres Gottes.* Und dieser Geistigkeit Gottes gemäß ist die Liebe zu unserer Religion als Erkenntnis, als Studium, als Bildung lebendig zu erhalten und mit allen Kräften und Mitteln der Kultur immer tiefer zu begründen und reiner darzustellen.

Die Bedeutung des Ordens Bnei Briss für die Harmonisierung der religiösen, sozialen und internationalen Gegensätze

Kampf ist überall das unvermeidliche Symptom des Lebens. Es darf uns daher nicht in unserem Streben für das Recht und den guten Fortgang unserer Glaubenssache irremachen, daß so viel Kampf in unserem eigenen Lager über unsere Ziele, wie über die Wege zu ihnen entbrannt ist. Diese Kämpfe zeugen für die Lebendigkeit unserer Aufgabe. Nicht nur, daß sie die Regsamkeit des Strebens aufrechterhalten, sondern das innere Leben der Sache selbst ist durch solche Kämpfe bedingt, die wir ebenso daher auch Entwicklungsdurchgänge der religiösen Bewegung nennen dürfen. Denn was in der Natur Entwicklung heißt, das nennen wir in der persönlichen Anteilnahme an den Vorgängen der Gegenwart Kampf und Streit.

Indessen wie alle geistigen Probleme, so sind auch die religiösen nicht ausschließlich Naturvorgänge, sondern es vollzieht sich in ihnen die Entwicklung einer Idee. Und auch diese Ideen sind nicht etwa isolierte Dinge, die ohne die Schöpfung und Fortbildung durch Menschen gedacht werden könnten. Sie sind Schöpfungen des Menschengeistes, in dem allein sie auch ihren Bestand haben. So sind die religiösen Kämpfe, wie alles Geistige, die Erzeugnisse und die Zeugnisse von der Macht des menschlichen Geistes, der selbst wiederum in diesem seinem Wirken seine Entwicklung vollführt: die Geschichte des Geistes der Menschheit.

Diese Einsicht von der natürlichen Notwendigkeit des Kampfes für das innerste Leben, Streben und Hoffen des Menschen bedarf nun aber der einschränkenden Ergänzung. Der Kampf kann nur dadurch als Symptom des Lebens gelten, daß dieses Leben ihm als sein Ziel und Zweck beständig vor-

schwebt. Nicht ein blinder Kampf ist der Lebenskampf des Geistes zumal, sondern dadurch allein wird er zum geschichtlichen Kampfe, daß die Geschichte des Geistes als sein Ziel gilt. Für alle geistigen Kämpfe lebendiger Menschen ist es daher die unerläßliche Voraussetzung, daß sie immerfort ihr gemeinschaftliches Ziel sich gegenwärtig halten; daß sie nicht etwa den Kampf selbst in seinem Wechselreiz und seiner Mächtigkeit zur Hauptsache machen und darüber den geschichtlichen Zweck, den eigentlichen Sinn und Gegenstand des Kampfes zurücktreten, unklar und unlebendig werden lassen.

In aller Hitze und allem Eifer für den eigenen Standpunkt muß demnach jeder Gegner immer das gemeinsame Ziel im Auge behalten und immer behutsam prüfen, inwieweit, bei der objektiven Unzulänglichkeit jedes einseitigen Standpunktes, der eigene sich doch nicht gänzlich, klar und zuverlässig mit dem vorgesetzten Ziele decken möchte; wiefern aber etwa eine Seite, ein Moment in dem Standpunkt des Gegners anerkannt und gebilligt werden muß, weil es, wenn vielleicht auch nicht durchaus dem Endziel, so doch dem unumgänglichen Durchgangsmittel, dasselbe zu erreichen, zulänglicher und gerechter wird. Verliert man so in dem Eifer für die eigene Parteisache nicht den objektiven Blick für die Gegenpartei und ihren Wert, so bewahrt der Kampf stets die richtige Orientierung, und es bleibt unverrückbar fest die Gemeinsamkeit des Zieles, die Gemeinschaft der Sache. Das ist die ideale Methodik in allen geistigen Kämpfen der Gegenwart. Und es verlohnt sich wohl, für unsere Sonderkämpfe diese natürliche, aber freilich nicht leicht durchzuführende Methodik in genauere Erwägung zu ziehen. Wo die Einsicht sich erschließt, da kann keine Schwierigkeit vor der Anwendung abschrecken; wenn nur der gute Wille da ist.

Die Kämpfe, welche wir heutzutage in unserem Gemeindeleben führen, dürfen nicht aus dem Gesichtspunkte der Kirchturmpolitik im letzten Grunde betrachtet werden. Sie sind vielmehr die sinnvollen Symptome von dem inneren Leben unserer Religiosität. Eine moderne Religiosität kann sich niemals und nirgends für festgelegt und verankert halten: sie muß sich die Urgründe und die Bürgschaften ihres Glaubens selbständig und gleichsam neu schaffen. Dabei sind Fehler und Irrungen ebenso unvermeidlich, wie Reibungen und Verstöße.

Es hilft nichts, dagegen Anklagen zu erheben, noch auch nur darüber Klage zu führen. So ist nun einmal der Gang der menschlichen Dinge. Kein Leben ohne Kampf. Keine Religiosität ohne Entwicklung.

Aber das Ziel der Religiosität ist wahrlich nicht allein die Geborgenheit des *Individuums* in seinem persönlichen Glauben, sondern gewiß zugleich die Sicherung, erneute Begründung und Befestigung der Religion selbst für die *Gemeinschaft*, in deren Einheit auch das Individuum selbst zu einer religiösen Einheit erst gelangen kann. Als Bekenner einer freien Religiosität muß ich daher stets bedenken, daß ich auf einen traditionellen, einen geschichtlichen Untergrund von Lehren und Satzungen angewiesen bin, auf den ich niemals die Beziehung verlieren darf, so wenig als auf die *Gemeinde*, mit der ich verbunden bleiben muß und will. Wenngleich ich es mir zu meiner religiösen Aufgabe mache, diesen Untergrund mir stets von neuem lebendig zu machen, mithin auch, was unvermeidlich ist bei aller geistigen Arbeit, seine einzelnen Bestandstücke zu verändern, in ihrer Wertung und in ihrer praktischen Wirksamkeit, so bleibe ich dennoch an die ideale Einheit des Untergrundes gebunden.

Demnach bin ich in aller meiner religiösen Freiheit auf das *Bekenntnis der Gemeinde* hingewiesen, als den unerschütterlichen, aber auch unerschöpflichen Untergrund einer Gemeinschaft, in welchem ich den Brennpunkt meiner eigenen Religiosität anerkennen und fest im Auge behalten muß. Das ist ja das nicht genug zu bewundernde Wort unserer talmudischen Weisheit: „Wer das Sch'ma ruft, wird Jehudi genannt." Nicht die 613 Ge- und Verbote stehen diesem Weisen im Vordergrunde seines geschichtlichen Bewußtseins, geschweige, was alles noch zum jüdischen Wesen hinzugekommen ist, sondern die *Einheit Gottes* allein ist es, die alles, was Jude ist, zur Einheit verbindet.

Dieser Satz gilt nach beiden Seiten. Ich darf nicht nur von dem Orthodoxen verlangen, daß er mich als Juden anerkenne, rückhaltlos, wenngleich nicht dogmatisch ausdrücklich, und daß er in allen seinen Kämpfen mit mir dieser Gemeinsamkeit, die uns unzertrennlich verbindet, stets eingedenk bleibe, sondern ich muß selbst auch, bei der Formulierung meines eigenen

Standpunktes und bei der Formulierung meiner Differenzen von dem entgegengesetzten, mir immer die Einheit lebendig erhalten, die unter uns und für uns unerschütterlich besteht. Mein eigener Standpunkt wird zu einer Einseitigkeit und Halbheit, wenn ich ihn nicht erfülle durch diese ihn ergänzende Bezugnahme. Und es genügt nicht, in trockener, steifer Abstraktion, wie einen notgedrungenen Akt der Duldsamkeit, diese Rücksicht auszuüben, sondern ich muß diese politische Logik meines religiösen Gemeinschaftslebens mit der Wärme des Gefühls ausstatten, mit dem Affekt der Einsicht, daß es mein Glaubensbruder ist, mit dem ich zwar kämpfen muß, aber nur, um mit ihm vereint zu siegen: da ich allein und ohne ihn nicht siegen kann, nicht siegen will.

Unser Orden ist das natürliche Asyl für diese Schulung und Erziehung unserer religiösen Politik. Der Orthodoxe sitzt neben mir, erkennt mich trotz der Energie seiner eingewurzelten Vorliebe für das traditionelle Schutzleben unserer Religion dennoch tatsächlich — mehr darf ich nicht von ihm verlangen wollen — als Mitbekenner an. Er geht also auf den freimütigen Satz des Talmud ein, der der Grund aller religiösen Toleranz ist. Was bin ich dagegen ihm schuldig?

Ich bin immer in meinem Lebenslaufe mehr zu der Überzeugung gekommen, daß wir freie Juden in einem Punkte unseren Strenggläubigen ein Entgegenkommen schuldig sind. Und es trifft sich gut, daß wir hierin nur dem Grundzuge unserer Kulturgesinnung zu folgen brauchen. Worin besteht dieser Grundzug? Unstreitig in der allgemeinen Forderung der Bildung, die für alle Kulturfragen anzustreben ist. Auch unter uns wird sie für alle Interessen angestrebt: nur vor der Religion machen wir Halt. Da sollen die Brocken genügen, die uns allenfalls die jüdischen Zeitungen und die Predigten spärlich genug zufallen lassen. Da wollen wir nicht unsere Kinder mit neuem Wissensstoff belasten lassen: als ob es Bildung geben könnte ohne ein Fundament des Wissens. Die Gelehrsamkeit ist den breiten Massen unserer Gemeinde verloren gegangen: die Gelehrsamkeit, welche einst den Unterschied zwischen Glauben und Wissen unter uns nicht aufkommen ließ.

In den anderen Bildungskreisen des Vaterlandes aber pflegt man die religiöse Bildung mit weiser Einsicht und mit Herzenseifer. Wieviele von unserer eigenen Jugend werden von diesem fremden Reize angezogen und dadurch hinübergelockt. Es ist nicht durchzuführen, nach menschlichem Ermessen, daß wir mit der modernen Abbreviatur des Kultus allein eine lebenskräftige, kampfesmutige, widerstandsfähige Religiosität pflegen, hochhalten und fortentwickeln könnten, wenn wir nicht für alle Schichten unseres freien Judentums das Bildungsniveau erhöhen, den religiösen Wissensstoff erweitern und vertiefen. Religiöse Literaturkenntnis ist die unerläßliche Grundlage für fortwirkende freie Religiosität.

Hier bildet nun ein Vorurteil der Zeit ein schweres Hemmnis. Die Verschlechterung unserer gelehrten Schulbildung, über die allmählich wohl sehr energisch den Menschen die Augen aufgehen werden, läßt die Übersetzung aus fremden Sprachen als ein gleichwertiges Mittel der geistigen Ausbildung erscheinen. Das ist auf allen Gebieten ein großer Irrtum, verhängnisvoll aber wird er auf dem religiösen Gebiete. Ohne eine Blumenlese von Kernsätzen im hebräischen Original läßt sich nicht nur das Gebet nicht in der Vollkraft des jüdischen Gefühls ausrichten, sondern, selbst abgesehen von dieser rituellen Frage, die geistige Kraft der religiösen Gesinnung läßt sich nicht wurzelhaft erfassen und vertiefen ohne diese Aufnahme des jüdisch religiösen Genius in der Urkraft der hebräischen Sprache.

Mit diesen wenigen Worten läßt sich dieses schwierige Problem nicht lösen; aber ich wollte die Gelegenheit nicht verpassen, es ebensosehr als meine literar-ästhetische, sprachpsychologische, wie praktisch religiöse Überzeugung auszusprechen: daß wir in unseren Logen uns darüber verständigen sollten, wie wir unter den Schwierigkeiten der Zeitlage dennoch es zustande bringen können, die Grundgedanken unserer Religiosität in der ursprünglichen Sprachseele uns anzueignen und lebendig zu erhalten. Wenn wir dies in unserem Religionsunterricht immer zielbewußter, und demgemäß auch in unserem Kultus danach zu verfahren uns zur Aufgabe machen, so wird, ohne Abkommen, ganz von selbst

der Streit der Parteien unter uns sich mildern und die Erkenntnis der Einheit immer mehr die Leitung erlangen.

Am zweiten Punkte muß ich noch kürzer sein, obwohl auch er bei seinen praktischen Komplikationen ausführlichere Erörterung fordern würde. Denken wir nur an die Trennung, die im bürgerlichen Leben unseres Vaterlandes über uns hereingebrochen ist. Die Familien sind wahrlich zu zählen, die unter uns noch mit christlichen Familien im Verkehr stehen. Nicht den geschäftlichen Verkehr meine ich, sondern den rein menschlichen, den freundschaftlichen der Familie. Und nun bedenke man, welche Schädigung die Unbemittelten unter uns noch dadurch erfahren, daß sich die Bessersituierten von ihnen absondern. Hier hat unser Orden eine humanitäre Aufgabe von hoher Bedeutung auszuführen.

Ich will die Frage nur anrühren: ob wir nicht überhaupt guttun würden, eine verminderte Beitragsquote bei unverminderten Rechten für minder Leistungsfähige einzuführen. Aber mit allem Nachdruck möchte ich den Gesichtspunkt hervorheben, daß wir unsere großartige Wohltätigkeits- und Fürsorgepflege dahin erweitern möchten: die verschiedenen Stände unter uns, wie die verschiedenen Grade der Bildung, so auch die des Besitzes und des Erwerbes zu einem sozialen Einvernehmen in Elementarformen des Verkehrs unter uns zu bringen. Der Höhere wird wahrlich dabei nichts einbüßen; die kräftige Pflege der Humanität bringt niemals Schaden. Und der Niedrigere wird nicht nur in seinem Selbstgefühl gehoben und auch dadurch zum religiösen Kampfe gestählt, sondern er wird auch geistig wachsen, und demgemäß auch in seinem ganzen äußeren Verhalten und in der Darstellung seiner Persönlichkeit feiner und edler werden. Es ist zwar ein schlimmes Vorurteil, daß wir in unseren Sitten und in unserem äußeren Gebaren roher und ungezogener wären, als die allgemeine Landessitte es zuläßt; vielmehr ist es nur die äußere Schablone, in welcher Differenzen bestehen mögen. Immerhin jedoch sind wir in allen unseren Schichten zur Verfeinerung der Verkehrsformen erwacht, da ist es denn eine besondere Obliegenheit für uns, an diesem Ausgleich der sozialen Gegensätze unsere ganze Kraft und Ausdauer zu versuchen. Wir werden von den anderen lieblos zurückgestoßen; wir alle,

ein jeder in abgestufter Weise nach seiner Berufslage. Unter dieser allgemeinen Lieblosigkeit hat der Ärmere aber am meisten zu leiden. Übernehmen wir denn, stiften wir diese neue Art von gemiluth chesed, daß wir unseren niederen Schichten die Bruderhand reichen, um ihr Niveau zu erheben. Wir werden für uns selbst nicht weniger dabei gewinnen.

Endlich der dritte Punkt, der es am wenigsten vertragen kann, nur in Andeutungen bedacht zu werden. Wir standen soeben unter dem Beilisprozeß. Dies ist eine alte Not, die eine größere Schande für die Urheber ist, als ein Unglück für uns. Aber wir stehen vor einer neuen. Die Universitäten haben ihr Gastrecht für unsere russischen Brüder aufgehoben. Sie haben dies getan, wo Menschenpflicht und alte deutsche Humanitätsgesinnung sie verpflichten müßte, das Gastrecht zu verwandeln in ein Asylrecht. Hier stehen wir vor einer Aufgabe, die an die erste ägyptische Not erinnert. Die Ausflucht des Platzmangels, dem so leicht durch administrative Maßregeln und Einschränkungen abzuhelfen wäre, wird vorgeschoben. Zu solcher Grausamkeit ist der Nationalismus bereits entartet.

Die Wissenschaft, die die Gemeinschaft der Völker ebenso verkündet, wie sie ihrer als ihres Lebenselementes bedarf, sie wird dem Universalismus entrückt und in das zweideutige Joch nationaler Selbstsucht eingespannt.

Wie kann es anders werden? So darf man hier nicht fragen. Alle Organisationen, die unter uns ins Leben getreten sind, müssen zusammenwirken, um diese große Frage zu beraten. Sie muß zur Lösung gebracht werden. Denn wir dürfen diesen mächtigen großen Teil unseres Glaubensbundes nicht geistig absterben und veröden lassen.

Hier würde unserem Orden eine große Aufgabe zufallen, wenn er es auf sich nehmen wollte, alle unsere Organisationen zusammenzurufen zu der einen Tagesordnung: Beratung über die Mittel, welche zu ergreifen sind, um die jüdische Ausländersperre an den Universitäten zur Aufhebung zu bringen. Wenn irgendwo das Wort gilt, so hier: „Es liegt dir nicht ob, die Arbeit zu vollführen, aber du bist nicht frei, dich ihrer zu entledigen.“

Die Zugehörigkeit zur Gemeinde

Der Fortbestand des jüdischen Stammes und sogar auch der jüdischen Religion bildet das große Fragezeichen, an dem die idealistische und die materialistische Geschichtsauffassung sich begegnen. Sie würden sich jedoch leichter vereinigen vor dem Problem der jüdischen Gemeinde. Die Gemeinde ist die Einheit des Judentums geworden, nachdem das jüdische Volk seinen Staat verloren hatte. Und als diese Einheit hat sie sich bewährt durch die Vereinigung aller geistigen und materiellen Kräfte, welche die Erhaltung der Religion erforderte.

Unter gewissen Einschränkungen hat sie daher auch die Funktionen der Ortsgemeinde beibehalten, die ihr in der talmudischen Zeit auferlegt wurden. Denn nicht nur die Fürsorge für die regelmäßige Abhaltung der öffentlichen Gottesdienste, nicht nur die Pflege des Schulwesens, einschließlich des geistlichen Lehramtes unterstanden ihrer Obhut, sondern auch alle Anstalten der sozialen Fürsorge, die sonst der Ortskommune zufallen, mußten ihre Obliegenheit werden, da diese sozialen Pflichten schon in der Mischna als religiöse Grundpflichten anerkannt wurden. Und diese Mischna, welche z. B. die Krankenpflege und die Leichenbestattung als sittliche Tugenden unter den religiösen Pflichten auszeichnet, wurde in das tägliche Morgengebet aufgenommen. So wurde die soziale Liebespflicht gleichsam zum Morgenstern aller religiösen Betätigung. Und so empfing die Gemeinde nicht allein im Gottesdienste ihren religiösen, sondern zugleich im sozialen Dienste ihren sittlichen Charakter.

Die jüdische Gemeinde hat die Einheitlichkeit dieser Doppelaufgabe in allen Zeiten des Mittelalters, wie der Neuzeit, allen Schwierigkeiten und Hemmungen gegenüber tapfer gewahrt. Man wundere sich daher weniger über den Fortbestand des

jüdischen Stammes, geschweige über den der Religion des reinen Monotheismus, aber man bewundere die Organisationskraft, welche der jüdische Stamm in der Behauptung der Gemeinde bewährt hat. Der soziale Geist der mosaischen Gesetzgebung, den die Propheten bestärkt haben, er hat sich in der jüdischen Gemeinde fortgeerbt, und die Durchdringung von Gottesverehrung und sittlicher Menschenpflicht ist der Inhalt und das Wahrzeichen dieser Einheit in allen Zweigen ihrer ausgedehnten Verwaltung geblieben. Unsere Armenpflege ist ebenso musterhaft, wie unser Schulwesen schon in der allgemeinen Pflicht der religiösen Unterweisung ein erstaunliches Verdienst bildet. Und in der Krankenpflege und Leichenbestattung haben von jeher die Gegensätze der privaten Liebestätigkeit und der offiziellen Anordnung und Veranstaltung eine innige Versöhnung gefunden.

Nächst der Schulpflege bildet ja aber auch das geistliche Amt, wenngleich es bei uns immer nur ein Lehramt in der Fülle und Strenge seiner seelsorgerischen Pflichten war, in seinem Verhältnis zur Gemeinde ein kleines Beispiel von dem großen Problem des Konfliktes zwischen Staat und Kirche. Aber obschon der Sturm im Glase Wasser auch hier niemals gefehlt hat, so vermochte doch immer die ideale Leitung der Gemeinde auch dieses ungestüme Schifflein zu steuern. Und berühmte Rabbiner, die eine große Schar von Jüngern an ihre Lehrkanzel zogen, verdankten ihre Wirksamkeit der Berufung durch die Gemeinde, in deren zwischen Demokratie und Aristokratie das Gleichgewicht suchenden Verfassung.

Die Ehrfurcht vor der Gemeinde hat sich die Jahrhunderte hindurch erhalten, wie sie im Talmud bereits vorgeschrieben ist. Eine kurzsichtige Politik neuerer Zeit hat zwar an dieser Grundfeste gerüttelt, und gegen die Mahnung einsichtiger Politiker ist das Gesetz durchgegangen, das den Austritt aus der Gemeinde ohne den aus dem Judentum gestattet. Dennoch hat sich auch dieser zweideutigen Freiheit gegenüber der alte Zauber in Kraft erhalten, denn nur Doktrinäre haben die Einheit der Gemeinde verleugnet. Wie sich nun aber in letzter Zeit der Abfall vom Judentum im persönlichen Übertritt und zumal durch die Kindertaufe als traurige Antwort auf den Judenhaß und die staatliche Belohnung des Übertritts gemehrt hat, so sind auch die Fälle des Austritts aus der Gemeinde häufiger geworden.

Wie sind sie zu erklären, wenn anders die Flucht vor der Steuerpflicht nicht für eine beträchtliche Anzahl von Personen als zureichender Grund gelten darf? Auch die Verirrung, zumal als soziale Erscheinung, hat ihre idealen Gründe, und die Vorwände selbst bedürfen einer sachlichen Beurteilung.

Wir stoßen hier auf eine Frage der persönlichen Freiheit, die besonders unter der Zusammenfassung mit der Gewissensfreiheit eine bestechende Schwierigkeit bildet. Religion sei Privatsache, das gilt auch außerhalb der Partei als Losungswort. Und wenn man schon von dem offiziellen Schritte Abstand nimmt, aus der Gemeinschaft des Judentums auszutreten, so dürfe man sich doch das Privatrecht vorbehalten, die Gemeinde zu verlassen. Denn ihre sozialen Wohlfahrten könne man getrost dem Staate und der Ortskommune anheimgeben, über deren Überlastung oder Spezialisierung ihrer Aufgaben man sich der Sorge entschlagen dürfe; nur den Fortbestand der Religion wolle man nicht fördern, und diesen Willen dürfe man verwirklichen.

Es ist demnach der Widerspruch gegen den Fortbestand der jüdischen Religion, der sich auch im Austritt aus der Gemeinde in scheinbarer Verschleierung betätigt. Und dieser Widerspruch sei ein Akt der Freiheit, der Gewissensfreiheit, der Überzeugungstreue. Mit solchen Argumenten entzieht man sich der Schwierigkeit, welche in allen Fragen des staatlichen, des gesellschaftlichen, des geschichtlichen Daseins für das Individuum den Gesamtheiten gegenüber sich erheben, in denen das Individuum selbst entstanden ist und in denen allein es sich behaupten kann. Das Individuum mit seiner subjektiven Freiheit glaubt das Recht zu besitzen, von einer Gemeinschaft sich loszulösen, die vor allem andern — auf seinen Beistand angewiesen ist.

Diese Seite der Beziehung zwischen dem Individuum und seiner relativen Gesamtheit wird nicht genug beachtet. Mag jedoch immerhin der einzelne übersehen und mißachten, was er selbst dieser Gesamtheit verdankt — darf er sich aber auch über die Verantwortung hinwegsetzen, die er ihr gegenüber in sich trägt, insofern sie seine Mitwirkung in ihrer idealen Einheit voraussetzt, auf sie rechnet, sie zu fordern sich für befugt erachtet? Wie steht es um diesen Gegensatz zwischen der indi-

viduellen Freiheit und der Gemeinpflicht? Wie steht es um diese Art von Freiheiten, um diese persönliche, individuelle Verantwortlichkeit? Oder wäre die Verantwortlichkeit der Gesamtheit gegenüber etwa nur ein äußeres Band, und gehörte sie nicht vielmehr als eine intime Schuld in das Soll und Haben der persönlichen Freiheit?

Die Verantwortlichkeit für das Kulturrecht der Religion ist dem Juden abhanden gekommen, der sich die Freiheit herausnimmt, aus der Gemeinde auszutreten, welche die lebendige, die einzige Einheit der jüdischen Religion ist, die hinwiederum eines der wichtigsten Medien seines eigenen soziologischen Daseins bildet. Und zu dieser Freiheit erniedrigt er sich in einer Zeit, in der seine Milieugenossen verfolgt und hintergangen, verleumdet und beschimpft, gekränkt und unterdrückt werden. Zu dieser Freiheit erniedrigt er sich in einer Zeit, in der seinen Milieugenossen der Verdacht entgegengeschleudert und zur Entschuldigung jener „Schmach des Jahrhunderts“ verwendet wird: daß die Juden in ihrem Materialismus ja überhaupt keine Religion hätten, und daß ihr religiöses Scheinleben nur die Maske für ihren Völkerbetrug sei. In einer Zeit solcher geistigen, solcher sittlichen Verwilderung kann es Juden geben, die es über sich bringen, die Gemeinde zu verlassen, die solchen Ausbrüchen des Zeitgeistes standhalten muß, — die zudem an unserer großen Zeitenwende sich auf noch kaum geahnte gewaltige Aufgaben rüsten muß, die ihr bevorstehen, die sie in die Hoheit ihrer Pflichten wird eingliedern müssen.

Auch der deutsche Nationalgeist warnt vor einer solchen Auffassung der individuellen Freiheit. Die Dissidenten sind auch innerhalb der großen, mächtigen und reichen christlichen Kirchen nur verschwindende Ausnahmen. Sie sind die Schwarmgeister, mit denen schon Luther zu ringen hatte. Die führenden deutschen Menschen auf allen Gebieten der Kultur bleiben dem Spruche Goethes treu: „Frage nicht, durch welche Pforte du in Gottes Stadt gekommen, sondern bleib am stillen Orte, wo du einmal Platz genommen.“ Was wäre auch aus der protestantischen Literatur in Deutschland geworden, wenn Herder nicht Generalsuperintendent geblieben wäre, und wenn Lessing nicht durch seine theologischen Schriften seine Religiosität in unserer Nationalliteratur ausgeprägt hätte; wenn Schiller und

Goethe ihren Zusammenhang mit Luther nicht ebenso behauptet hätten, wie Leibniz und Kant?

Nicht anders steht es aber auch mit uns deutschen Juden, die wir Moses Mendelssohn zu den Unsrigen zählen, und die wir als Deutsche wie als Juden unsere Treue, die geschichtliche Lebenskraft bewahren. Auch als Deutsche müssen wir unserer Religion uns bewußt machen, und an der Gemeinde hängt unser religiöses Selbstbewußtsein. Wir verlassen den Weg der deutschen Treue, wenn wir den ersten Schritt tun, der zum mindesten bei den Nachkommen zum Abfall führt.

Nehmt euch doch ein Beispiel an den Kämpfen im protestantischen Lager. Nicht einmal Jatho, noch seine Getreuen, wollten aus der Kirche austreten, deren Grundlehren sie doch gänzlich bestritten. Sie wollten die ideale Einheit ihres religiösen Fundamentes nicht aufgeben. Und nach dieser echt deutschen Auffassung der persönlichen, der sittlichen Freiheit handeln Millionen von Protestanten, welche ihrer Religion ferner stehen dürften als jene Juden, die ihren sittlichen Zusammenhang mit dem Judentum nicht bekennen, nicht erkennen und fühlen wollen. Die Protestanten aber sind gebildet genug, einen Unterschied zu konstruieren zwischen dem Kirchenglauben und einer „Lehre Christi", die der Anker ihrer Religiosität bleibt bei ihrem Schiffbruch an der Kirche. Und was dort eine literarische Fiktion ist, das ist bei uns eine anerkannte literarische Tatsache: die Religion der Propheten, welche als die Religion der Menschheit in weiten Kreisen allgemach erkannt ist.

Ihr kennt sie nicht, diese Religion der Propheten! Und dennoch wagt ihr es, als ein Recht eurer Freiheit es anzusprechen, eine andere Überzeugung, wie ihr es nennt, zu haben. Ihr kennt eure angestammte Religion nicht in ihren geistigen Tiefen und Höhen, in der Grundkraft ihrer Ideen, und ihr glaubt euch frei, diejenige Einheit zu verlassen, welche diese Ideen die Jahrtausende hindurch mit einer wunderbaren Kraft der Organisation erhalten hat; welche auch in der Neuzeit durch kein anderes Organ der Geschichte ersetzbar geworden ist.

Wer die sittlichen Grundideen der jüdischen Religion erkannt hat, dem müssen sie unerschütterlich das Herz bewegen und die Willenskraft leiten; der kann der Gemeinde nicht entsagen, welche allein die Verantwortung für ihren Fortbestand

trägt; welche allein die Kräfte entbindet und entfaltet, die die Behauptung und die Fortentwicklung dieser religiösen Grundideen erfordern.

Wer endlich als Jude sein deutsches Vaterland in seinen geistigen Wurzeln erfaßt hat, der muß auch in der intimen Pflege des religiösen Nationaltriebes einmütig sein und bleiben wollen mit seinem Volke. Bekenntnisfest und bekenntnisfreudig zu dem Gotte Israels als dem Gotte der Menschheit, muß er auch das deutsche Vaterland in seiner tiefsten Eigenart: in seinem von keiner Glaubensspaltung und keiner philosophischen Skepsis beirrten Suchen nach religiöser Wahrhaftigkeit verstehen, ehren und lieben.

Wahrlich alle Gesamtheiten der Kultur vereinigen sich in der Religion, um den deutschen Juden im innerlichsten Zusammenhange festzuhalten mit seiner Gemeinde.

Der polnische Jude

Der Jude ist überall ein Problem. Und je mehr er als Tatsache empfunden wird, desto mehr wird er zum Problem. Aber der polnische Jude ist den deutschen Juden, denen er immer eine empfindliche Tatsache war, stets mehr als ein theoretisches Problem gewesen, weil er einen beständigen Gegenstand ihrer sozialen Fürsorge bildete und einen laufenden Posten in dem Etat der Gemeinden. Zugleich aber blieb er für jeden einzelnen ein unaufhörliches Leidwesen, insofern er nicht nur die sogenannte Barmherzigkeit durch Almosen in Anspruch nahm, sondern das tiefere Mitleid mit dem unverschuldeten Unglück des Glaubensgenossen erregte. Die polnisch-jüdischen Wanderer belasteten, lange bevor Whitechapel und New York mit ihnen bevölkert wurden, besonders die deutschen Juden mit der sorgenvollen Frage nach der Möglichkeit der Erhaltung dieser großen Anzahl lebensfähiger, aber der Gefahr der Ausrottung ausgesetzten Menschen. Und mit diesem politischen Problem verband sich offenbar genug die Sorge um die Erhaltung des Judentums bei der schwersten Bedrohung dieses größten Teils der Judenheit überhaupt. Aber selbst bei dieser Sorge verblieb es noch nicht: noch ein intimeres Problem stellte sich an diesen Menschen uns dar. Denn diese Zwittergestalten waren zwar unzweifelhaft an Leib und Seele Juden, zugleich aber wiederum auch Polen und Russen. Und da sie in jene Länder erst durch Auswanderung aus Deutschland hinübergekommen waren und in ihrem Volksidiom mit der jüdischen Heimattreue das deutsche Sprachgut bewahrten, so stellten sie, zumal bei ihrer beständigen Wiederkehr, die jüdische Völkerwanderung wie in einer lebendigen Wandelbühne dar.

Was konnte nun aber nicht alles der einzelne von ihnen lernen, und wie sehr ersetzten diese persönlichen Erfahrungen die für die Gemeindeverwaltungen immer mehr steigenden Ausgabeposten. An jedem Freitag Morgen fügte meine fromme

Mutter dem Morgensegen das Gebet an, daß zum Sabbattische ein solcher polnischer Wanderer (Orach) als Gast erscheinen möge. Und wenn der Mann in seinen Lumpen sich nun plötzlich als ein rabbinischer Gelehrter enthüllte, so würzten talmudische Gespräche, die mein frommer Vater mit ihm führte, unser Sabbatmahl. Solche Erlebnisse haben sicherlich viele deutsche Juden in ihrer Kindheit empfangen, und wie tief hat dadurch die echte soziale Gesinnung sich in uns eingewurzelt. Denn Armut war sonach für uns mit geistiger Würdigkeit verknüpft. Die Wohltätigkeit galt nicht als Opfer an das Elend, sondern als Schmerzensgeld an geistige und sittliche Würde. Da konnte nichts mehr von irgendeiner Spur der Mißachtung oder der Beschwerde im Sinne bleiben, sondern mit Macht wurde das Gefühl geweckt für den Glaubensbruder, der die Krone der Thora auf seinem Haupt trägt. So wurde dieses von Woche zu Woche sich wiederholende Erlebnis nicht nur zu einer Quelle des jüdischen Enthusiasmus, sondern zugleich auch zu einer Grundkraft des sozialen Idealismus.

Allgemach aber verschärften sich immer mehr die politischen Zustände in diesen Ländern, schon in Galizien, in der schrecklichsten Weise aber in Rußland. Und dennoch hatte nationale Assimilation in allen diesen Ländern Juden ergriffen, schon seit langer Zeit in Polen. Der Warschauer Rabbiner Meisels war, wahrlich ohne sein nationales Judentum aufgeben zu wollen, in der Mitte des vorigen Jahrhunderts ein begeisterter Vertreter des Polentums im galizischen Landtag. Und von Rußland ist allbekannt die große Anteilnahme der jüdischen Jugend an der russischen Revolution. Nicht ohne Befremden konnten wir uns an diesem russischen Patriotismus erfreuen; denn die jüdische Intelligenz hätte in der mystischen Literatur der griechisch-byzantinischen Orthodoxie die große Gefahr erkennen dürfen. Diese Literatur mit ihrer künstlerischen Kraft ist sicherlich eine Quelle des Panslawismus, und sie bildet die menschliche, die sittliche Erklärung für die Unmenschlichkeiten des Russentums in den direkten und indirekten Pogromen.

In allen diesen Greueln, die nun schon viele Jahrzehnte hindurch die Welt erschüttern und die England einst zu Entrüstungsmeetings aufgereizt hatten, in allen diesen Verheerungen ist das Judenvolk doch nicht vernichtet, noch entnervt worden. Noch immer, wie seit allen diesen Jahren, steigen neue geistige Kräfte

11*

aus diesem Höllenschlund auf. In allen Gebieten des Wissens und des Forschens, der Musik und der bildenden Künste, sowie der Industrie und des Handels setzen polnische Juden nebst ihren russischen Anverwandten die Welt in Erstaunen, wenngleich nur in stilles und verschwiegenes. Denn weder der Emporkömmling rühmt sich seiner Abkunft, wenn er in dem Glanze Europas sich sonnen darf, noch Europa ehrt das Ghetto als den Stall mit der Krippe, dem so mancher Held des Geistes entstiegen war. Aber der Jude, der seinen einzigen Gott liebt und in diesem einzigen Kleinod den Geleitbrief seiner ewigen Wanderschaft erkennt — erkennt in aller Tiefe seines Wesens, und daher es liebt mit allen Fasern seines Herzens — der glaubenstreue Jude fragt sich: Woher kommt diese schier nie versiegende Kraft, die dem Elend zuströmt, die aus der schwersten Lebensnot emporsteigt? Hat etwa die slawische Dichtkunst, wie sehr sie das Gemüt des Juden bezaubert haben mag, oder der Schwung des Geistes und des Urteils, der bei aller Schwäche des Willens dem Russen nicht abzusprechen ist, dem Geiste des Juden eine solche Energie verliehen, daß er nicht nur in Kunst und Wissenschaft mit jenen Völkern wetteifern, sondern daß er auch sogar den Westen mit seiner Eigenart befruchten konnte? Worin findet diese gewaltige Lebenskraft ihre Erklärung, die im Widerspruch steht zu der allgemeinen Wechselwirkung zwischen Wohlfahrt und geistiger Kultur?

Meine Erfahrung in meinem elterlichen Hause gibt auf diese Frage die, wie ich meine, allein richtige Antwort. Die geistige Energie der Juden hat ihre letzte Quelle in den literarischen Schätzen der jüdischen Religion. Und je mehr eine jüdische Generation mit diesen Schätzen, die Jahrtausende alt und ewig jung geblieben sind, vertraut ist, und je mehr das jüdische Wesen mit diesen seinen Grundquellen in lebendigem Zusammenhang steht, desto lebendiger und weltergreifender wird seine Glaubenskraft und durch sie und mit ihr sein sittliches und ästhetisches Selbstgefühl für sein eigenes Lebensrecht und für die geschichtliche Zukunft der Religion des einzigen Gottes.

Nun aber entstand aus diesem Grundgedanken eine Folgerung, durch welche der polnisch-russische Jude auf einmal in einem ganz neuen Sinne wiederum zum Problem wird. Die Verbindung von Elend und Kraft, von Erniedrigung und Martyrium

bildet kein Problem mehr; sie ist hinlänglich klargestellt aus der Glaubens- und Wissenskraft der Religion. Auch was der polnische Jude für die allgemeine Wissenschaft und Kultur geleistet hat, dieser Quelle allein oder vornehmlich ist es im tiefsten Sinne entsprungen. Aber inzwischen hat sich eine neue Schwierigkeit eingestellt, durch die er nicht nur schlechthin als Jude, sondern insbesondere als polnisch-russischer Jude zum Problem für die Judenheit und das Judentum überhaupt, zum Problem auch daher für die allgemeine Kultur wird.

Plehwe soll einmal einem russischen Juden, der ihm das Beispiel der europäischen Juden in ihrer günstigen politischen Lage entgegenhielt, geantwortet haben: Wenn ihr die Moralität und auch die Religiosität der europäischen Juden hättet, dann würden wir ganz anders mit euch verfahren können. Lange aber bevor ich dies als einen angeblichen Ausspruch Plehwes vernommen, hatte mich derselbe Gedanke immerfort beschäftigt, auf den meine vielfachen Zusammenkünfte mit diesen Menschen mich gebracht hatten. Ich mußte oftmals wahrnehmen, daß ein geistiger Riß die Intelligenz der Ostjuden spaltet: zwischen Orthodoxie und religiösem Indifferentismus gibt es dort keine Vermittlung. Mancher Zionist antwortete mir mit einem skeptischen oder mitleidigen Achselzucken, wenn ich mich ihm gegenüber als gottgläubig bekannte. Und mit Entsetzen gewahrte ich in vielen durchaus edlen Beispielen, wie aus der dortigen Orthodoxie, die ja doch mit rabbinischer Gelehrsamkeit noch verwachsen ist, eine völlige Fremdheit und daher Unverbundenheit den jüdischen Ideen und Hoffnungen gegenüber hervorgegangen ist. Da nun der kulturhistorische Gesichtspunkt für alle Schrecknisse der Geschichte eine Art von Entschuldigung zu erspähen geneigt ist, so konnte ich mir den bekannten Vorwurf des Anteils der Juden am russischen Nihilismus in den ihres religiösen Nihilismus übersetzen, und so war wiederum eine Art von Imponderabilien für die Politik der Pogrome zu trauriger Befriedigung gefunden.

Der Ostjude bildet in der Tat hierin ein Sonderproblem. Denn wie immer auch bei dem Kulturjuden jene Kluft vorhanden sein mag, so ist sie doch durch den vielgeschmähten religiösen Liberalismus einigermaßen überbrückt. Moses Mendelssohn hat uns nicht nur die deutsche Sprache beigebracht und dadurch zum

Mutterrecht für das deutsche Staatsbürgertum verholfen, sondern er hat uns auch das große Bollwerk gegen den Angriffskrieg der modernen Kultur in unserer Religion aufgerichtet. Alle Nebenerscheinungen, die dagegen zu sprechen scheinen, sind hinfällig gegenüber der historischen Tatsache, daß wir in unserem angeblichen Unglauben und bei der tatsächlichen Befreiung von manchem, keineswegs allem, ritualen Beiwerk dennoch, und zwar wir deutsche Juden beinahe allein, die Wissenschaft des Judentums erschaffen haben. Sie ist das große Erzeugnis des Mendelssohnschen Geistes und das unwidersprechliche Zeugnis seiner weltgeschichtlichen Bedeutung für die Erhaltung des Judentums überhaupt. In dieser Schöpfung unserer Wissenschaft ist er uns zu einem anderen Jochanan ben Sakkai geworden. Das Ritual, das schließlich mit dem Opferwerk zusammenhängt — wir schaffen es ja nicht ab, aber soweit es unter den Händen uns abgestorben ist, führen wir nichtsdestoweniger unser religiöses Leben fort und erweisen in diesem Leben uns als echte Kulturmenschen durch die Offenbarung der Wissenschaft an und aus unserer Religion.

Das ist das große Beispiel, die vorbildliche Bedeutung, die der deutsche Jude für die Zukunft des Judentums, und zwar des Judentums der ganzen Welt in seiner religiösen Entwicklung darstellt. Auch der Orthodoxie, wie heilsam immer ihr Fortbestand für uns alle sein mag, auch ihr bringt, und nicht nur für ihre eigene Entwicklung unser Beispiel Förderung. Wir freie Juden beweisen mit dem Ernste und dem Hochgefühl unseres Monotheismus eine zureichende Lebenskraft für die moderne Religiosität. Wir erbringen diesen Beweis gegenüber allem Unglauben und aller ethischen Skepsis, aber auch gegenüber dem Erlösungsglauben der Christologie. Und wir trotzen und widerstreben mit dieser Ideenkraft allen Anfechtungen, Mißdeutungen und Verführungen, die bis auf den heutigen Tag ihr Gift ausstreuen. Wir haben die Auffassung unserer Geschichte, wie die Fortführung unseres Kultus, in Einklang zu versetzen vermocht mit den innersten Triebkräften unserer religiösen Tradition und zugleich mit denen der allgemeinen Kultur. Kein Einsichtiger kann es bezweifeln, daß unsere freie Religiosität eine Herzkraft unserer Kulturgesinnung, wie auch besonders unserer allgemeinen Politik ist.

Diese Einheit, die im großen und ganzen der deutsche Jude in sich behauptet, ist dem Ostjuden abhanden gekommen oder vielmehr, er hat sie noch nicht gewonnen. Dieser Gedanke hat mich vor zwei Jahren nach Rußland geführt, und auf der Richtigkeit dieses Gedankens beruht der unmittelbare, überschwenglich große Erfolg, dessen ich mich von dieser Vortragsreise durch Petersburg, Moskau, Riga, Wilna und Warschau zum Ruhme der Sache, zum Ruhme jener Menschen selbst auch rühmen darf. In jenen Ländern lebt immerhin noch der alte Respekt vor der Wissenschaft, der eine Grundkraft des jüdischen Wesens bildet. Mehr als anderswo — mit Betrübnis spreche ich es aus, mehr als in meinem Vaterlande selbst, kennt man mich dort, freilich auch in den christlichen Kreisen der Wissenschaft, nicht nur in meinen religiösen Schriften, sondern auch in meinen philosophischen Büchern. Und mit der Unmittelbarkeit, welche wahrhafte Intelligenz auszeichnet, hat sich dort in meinen mehrstündigen Vorträgen ein persönliches Verhältnis zwischen dem Redner und dem Auditorium blitzartig hergestellt, und die Bankette und fortwährenden Zusammenkünfte haben es befestigt und vertieft. Ich habe in diesen vier Wochen des Mai 1914 mehr als tausend dieser Menschen eingehend gesprochen, und ich habe nicht eine leere Einbildung, sondern eine Einsicht und Überzeugung von dort mitgenommen über die Möglichkeit des Erfolges für den Plan, aus dem heraus der Wunsch und Entschluß zu dieser ganzen Reise mir entstanden war: zur Begründung einer freien, kraftvollen, im Einklange mit der Kulturhöhe stehenden Religiosität in jenen Ländern die Anregung zu versuchen, und als Hort derselben auf die Stiftung von Pflanzstätten für die Wissenschaft des Judentums hinzuwirken. Wahrhaftes Leben der Religiosität muß bei dem Kulturmenschen bedingt sein durch den lebendigen Zusammenhang mit religiöser Wissenschaft und religiöser Bildung. Aus diesem Zusammenhang schöpft dann auch das soziale Institut des Gottesdienstes seine lebendige Entwicklung und seine echten Normen.

Es beseelt mich die Hoffnung, daß ich die damals abgebrochene Reise noch werde, wie es geplant war, fortsetzen und wiederholen können. Das Greisenalter darf ja wohl persönlich reden. So sei es mir gestattet auszusprechen, daß ich mir

keinen höheren Abschluß meines Lebens wünsche als die, wenngleich nur vorübergehende, Wirksamkeit unter diesen Glaubensgenossen, deren Schwungkraft des Geistes und des Gemütes, deren Gleichmut der Dulderkraft, deren Ursprünglichkeit und Urwüchsigkeit ein jeder ehren und lieben muß, dem der Sinn für edle Natürlichkeit nicht abgestumpft ist. Und wenn es mir nicht beschieden sein sollte, an diesem notwendigen Werke der Zukunft persönlich fortzuwirken, so zweifle ich keineswegs an dem allmählichen Gelingen dieses Planes, der von der Tagesordnung nicht verschwinden darf. Es genügt nicht, daß noch unübersehbar zahlreiche geistig-sittliche Kräfte in voller Frische dort vorhanden sind. Es muß auch für diejenigen gesorgt werden, die dem Abfall nahe sind, weil sie für dieses unser ewiges Leben beinahe erstorben sind. Die Wiege der europäischen Judenheit muß als solche in aller Kraft und Unzweideutigkeit erhalten bleiben. Nur so kann auch die Kulturkraft des Juden für jene Länder selbst und deren eigene Kultur und Politik rege erhalten und veredelt werden.

Es ist bei uns nicht genugsam bekannt, wie Großes an sozialer Energie von den dortigen Juden geleistet wird. Man gibt sich gar zu leicht hier der Illusion hin, als ob die westeuropäischen Juden, weil sie in ihrem rühmlichen Eifer vieles für sie tun, vielmehr alles täten. Wer aber die großen Bildungsanstalten für Handwerk und Kunstgewerbe in allen diesen Städten besichtigt hat, der ist ebenso von Bewunderung erfüllt für die soziale Fürsorge jener Menschen, wie vor den Talenten der jüdischen Jugend allerwärts dort für die Kleinkunst, wie bekanntlich für die Kunst und die Wissenschaft. Auch musterhaft geführte Waisenhäuser, wie besonders das von Dr. Goldschmidt in Warschau mit unsäglicher Liebe und moderner Einsicht geleitete, habe ich nicht ohne tiefe Rührung kennen gelernt. Und so muß man in den Schulen die verschiedenen Abstufungen bewundern, mit denen man den grausamen Maßregeln der Verwaltung zu entkommen suchte.

Anderseits aber ist es besonders von der russischen Jugend nur zu sehr bekannt, wie sie an den politischen und sozialen Bestrebungen zur Hebung des russischen Proletariats tapfer und opferfreudig mitgewirkt hat.

Trotz allen diesen Bekundungen politischer Reife von seiten

der Ostjuden darf dennoch auch für die Politik das Vorbild des deutschen Juden nicht verschmäht werden. Auch hier hat für alle Juden in Westeuropa das deutsche Judentum durch die Begründung der Wissenschaft des Judentums den idealen Vorrang gewonnen und behauptet. In dem Schacht der spezifischen Wissenschaft vorzüglich sprudelt der lebendige Quell für alle Strömungen der Kultur innerhalb der Judenheit. Es entspricht auch dem historischen Tatbestande, daß die wahrhaft Großen unter uns in allen Gebieten des Geistes innerlichst mit jüdischem Wissen und Leben zusammenhängen und aus ihm erwachsen sind. Der Jude ist überall zuerst Jude, und zwar nicht der jüdischen Nationalität, sondern der jüdischen Religiosität wegen. Wo diese stumpf wird, da kann kein wahrhaftes Leben durch einen modernen Zauber für seine Natur hervorgebracht werden. Die jüdische Intelligenz, wie die Sittlichkeit der Juden, wurzelt aber nicht allein in Mose und den Propheten nebst den Psalmen, sondern nicht minder auch in der mündlichen Lehre, in Talmud und Midrasch, wie endlich auch in den Religionsphilosophen des Mittelalters. —

Der Ostjude war uns in einer zunächst für ihn ungünstigen Bedeutung zum Problem geworden, weil sein lebendiges Kulturjudentum fraglich geworden war. Indessen hat uns der Blick nicht nur auf sein Martyrium, sondern auf seine soziale Schaffenskraft bei diesem Leiden den Trost bringen müssen, daß noch viel echtes Judentum in ihm lebendig ist. Wir dürfen daher durchaus nicht daran verzweifeln, daß er selbst uns Heil bringen werde, wenn er vielleicht nunmehr, und wenn er etwa auch in größerer Anzahl als bisher immerfort in unsere Gauen einzöge, aus denen er einst zu einem großen Bruchteile seiner jetzigen Anzahl in jene Gegenden auswanderte. Mit seiner schier übermenschlichen Dulderkraft, die er erprobt hat, wird er unserer idealen Sittlichkeit, unserer Opferfreudigkeit für übersinnliche Aufgaben einen neuen Schwung geben. Und auch mit seiner scharfen Intelligenz und seiner unmittelbaren Kapazität ist er durchaus geeignet, uns anzuschärfen, zu stählen und zu geistigem Wettstreit anzuspornen. Denn bei uns sind die Nachwirkungen der talmudischen Dialektik meistens leider schon verjährt. Dort aber haben sie ihre Frische noch nicht eingebüßt. Und wer nur etwas von der geistigen Art des Talmud vernommen hat, der wird es begreifen,

welchen innerlichen Wert die Gewöhnung an eine Gymnastik mit weitausgesponnenen Gedankenketten nicht nur für die Forschungsarbeit, sondern auch für die Diskussion des Verkehrslebens haben muß. Die altererbte Spannkraft wird Nacheiferung bei uns erwecken, und die intellektuelle Naturanlage des Juden wird durch jenen Zuwachs bei uns wieder neu gekräftigt werden.

Aller Segen im Kulturleben aber beruht auf Wechselwirkung. So soll nun auch der polnische Jude nicht nur deutsche Wissenschaft und deutsche Art, Schlichtheit, Geradheit und strenge Gewissenhaftigkeit bei uns erlernen, die ihm unter den Schlichen und Ränken des Despotismus und der Verfolgungen abgeschwächt sein dürften: er soll auch in die jüdische Religiosität des deutschen Juden ernsthaft sich einfühlen, um sie für sein eigenes persönliches, wie für das Gemeindeleben, in Selbständigkeit und nach seiner Eigenart anzubauen. Er soll einsehen lernen, daß die wahre, die wissenschaftliche Philosophie, die nicht den Dilettantismus der Phantasie hegt, sondern mit den Wissenschaften methodisch verwachsen ist, den Glauben an den einzigen Gott zu rechtfertigen vermag. Dieser Glaube ist daher eine ethische Erkenntnis. Die deutsche Philosophie hat für diesen Begriff den Ausdruck des Vernunftglaubens. *Und auf dieser ethischen Begründung der religiösen Sittlichkeit soll auch die Staatsgesinnung der Ostjuden gegründet werden; aus ihr soll er auch subjektiv sein Staatsbürgerrecht herleiten.* Nicht nur Dostojewski, sondern auch Tolstoi gegenüber soll er ohne allen Anflug von Pantheismus in voller wissenschaftlicher Bestimmtheit und Unzweideutigkeit das Panier des einzigen Gottes hochhalten, die gedankliche Lehre des reinen Monotheismus. —

In solcher Idealisierung erschaue ich die Zukunft des Ostjudentums. An den alten ehrwürdigen Stätten der Jeschiba werden Fakultäten der jüdischen Wissenschaft erstehen. Unerschöpflich ist die Schaffenskraft des jüdischen Geistes und Herzens. Die Juden aller Länder werden, wie bisher für den politischen und sozialen Beistand, so fernerhin gegen die Verfolgung des jüdischen Geistes sich verbünden. Und der höchste Triumph des deutschen Juden wird es sein, wenn es seinem Vaterlande beschieden sein möchte, diese wahrhafte Befreiung, diese innerliche Verjüngung der Juden des Ostens in allmählichem Fort-

schritt zu erwirken. Was würde dagegen alle die stückweise Emanzipation bedeuten, die bisher den Juden zuteil geworden ist. Denn nicht nur die größere Zahl, die dieser Befreiung teilhaft wird, gibt ihr die höhere Bedeutung, sondern die Vollendung des geschichtlichen Sinnes aller Judenemanzipation ist es, welche sonach im Selbstbewußtsein des Juden zur Reife kommen würde.

Wenn erst in den Städten und Dörfern des Ostens der Gottesdienst nicht mehr mit der Dramatik und der Gestikulation des Klagelieds und des unmittelbaren Jammers begangen wird, sondern mit der dem Gegenwartsgefühl gleichsam enthobenen Feierlichkeit eines gedanklich objektiven Kultus des religiösen Bewußtseins; wenn erst die Idee die Vormacht erlangt vor der Zwangsmacht des traditionellen Gefühls mit dem Zauberbeiwerk des Aberglaubens; und wenn demgemäß erst auch in die Pflege der Wissenschaft der Geist der echten Kritik einziehen wird, so daß das Lernen zwar freilich nicht schlechthin zum Beten wird, sondern zum Zweifeln und Irren, weil eben auch zum zuversichtlichen Verharren auf der Spur der wissenschaftlichen Wahrheit: dann werden das Bethaus und das Lehrhaus vereinigt wahrhafte Kulturstätten werden. Und der Idealismus der eingewurzelten Martyrkraft, wie nicht minder aber auch der Gleichmut und der Übermut selbst des aus ihr genährten Humors und des unverwüstlichen Lebens- und Weltgefühls dieser noch ursprünglichen Menschen wird den Juden aller Welt zum Segen werden.

Ihr Leiden hat den Ostjuden ein geschichtliches Vorrecht zuerteilt. Es hat ihnen mit dem Witz und dem Humor eine Ursprünglichkeit bewahrt, die eine Art von Autochthonie ist. Man soll darüber die Assimilationstugend nicht verschmähen. Aber ihr Kulturwert ist bedingt durch die Paarung mit einem unvertilgbaren Rest von Autochthonie. Bleibt sie ohne diese Verbindung, so lagert sich unleugbar ein Schatten auf die Assimilation. Die Urkraft der Autochthonie ist die natürliche, die unersetzliche Weltmacht, die in alle Nationen eingeht, aber dennoch ihr Erbteil und ihr Eigentum zu bewahren vermag, bis — wie der Jude sagt: der Messias kommt, oder wie die Ethik sagt: bis die Idee der Menschheit immer näher zu ihrer Verwirklichung gelangt.

Eine Pflicht der Selbstachtung

Für religiöse Zeitschriften überhaupt, und insbesondere für die jüdischen, ist es von höchstem Werte, daß Christen und Juden an ihnen zusammenarbeiten. Die fremde Religiosität erweitert überall den Horizont der Eigenart. Aber neben dem theoretischen Gewinn ist nicht minder wichtig der unmittelbare praktische: das Mitgefühl mit den anderen Nöten wird angeregt, und die Sympathie ist in diesen Fragen ein unverächtliches Heilmittel.

Zwei Ausnahmen jedoch müssen von dieser Forderung der Gemeinschaft anerkannt werden. Erstlich darf der Konvertit nicht mitsprechen in einer Zeitschrift, die dem von ihm verlassenen Glauben gewidmet ist. Es mag gar nicht geleugnet werden, daß auch sein Rat bisweilen dienlich werden könnte, weil in ihm noch nicht das ursprüngliche Gefühl gänzlich erloschen ist. Aber die Selbstachtung gebietet die Abwehr einer solchen Stimme, welche die Trennung von den Genossen des Blutes und der Jugend über sich gebracht hat. Er ist offenbar auch nicht unverdächtig. Und bei den Schwierigkeiten der jüdischen Journalistik muß zu allernächst auf die Integrität geachtet werden, auf die Unbestochenheit des Urteils durch Rücksichten, denen eine Subjektivität sich nicht zu entziehen vermag, welche den Salto mortale eines religiösen Übertritts vollführt hat.

Gar nicht weniger als der Konvertit ist aber auch der Dissident von der Mitarbeit an einer Zeitschrift, die dem Judentum dienen will, auszuschließen. Alle sozialen Interessen der Judenheit gipfeln und wurzeln in der religiösen Lebenskraft des Judentums. Es gibt kein anderes Judentum als das der jüdischen Religion. Wer nun aber von der Fessel der Religion sich freigemacht hat, der hat kein natürliches Recht mehr, diejenigen beraten zu wollen, welche unter dem Joche der Religion

so seufzen als jubeln. Das gilt für alle Religionen, nicht allein für das Judentum. Wer das Problem der Religion in ihrer Aktualität für sich selbst hinfällig gemacht hat, der hat nicht mehr die theoretische Unbefangenheit, diejenigen zu beraten, für die das Problem der Religion besteht und denen es der Kern und der Saft ihres Lebens ist.

Auch der Anarchist kann nicht Staatsbeamter sein wollen. Und ebenso kann er nicht Anteil nehmen wollen an den Verhandlungen, welche nicht nur dem allgemeinen Problem des Staates, sondern denen eines besonderen, eigenen, nationalen Staates dienen sollen. Er kann nur Kritik üben an dem Staatsbegriffe selbst, aber nicht Anteil beanspruchen an Beratungen, welche durch das Vorurteil des Staatsbegriffes gebunden sind.

So hat auch der Dissident, mag er noch so sehr, als Philosoph, als Ethiker, als Politiker berechtigt sein, das Problem der Religion von seiner Individualität abzuschütteln, dennoch aber keine Berechtigung mehr, in Zeitschriften das Wort zu ergreifen, welche dem Vorurteil der Religion noch anhängen.

Man könnte einwenden, was es denn schaden würde, wenn man auch dem Dissidenten das Wort gönnte. Man wird ja nicht allgemein geneigt sein, seine Gesinnung zu bezweifeln; man wird nur einen Mangel an Selbstprüfung, eine Überspannung des Kompetenzgefühls in einem solchen Schritt erkennen wollen, der nicht nur die Gemeinschaft mit Milieugenossen zerreißt, sondern auch eine theoretische Kompetenz sich zutraut, die einem solchen Weltproblem gegenüber näher an Anmaßung als an Wahrheitseifer grenzen dürfte. Immerhin aber glaubt man doch auch einen Wahrheitseifer in einem solchen Schritte nicht verkennen zu dürfen, und so möchte man doch noch auch einen Nutzen nicht für unmöglich halten, der aus der Mitberatung eines Dissidenten entstehen könnte.

Indessen gegen alle solche Möglichkeiten erhebt die Selbstachtung ihren unweigerlichen Einspruch. Wer sich das Maß von Einsicht zugetraut hat, daß er zu einem solchen Willensakte sich entschließen konnte, welcher ein Problem für eitel und nichtig erklärt, unter dessen Last seine bisherigen Glaubensgenossen kämpfen und leiden; wer die eigene Einsicht so hoch zu stellen wagt, daß er alle die anderen für Narren erklärt und für vom Aberglauben verirrte Schwärmer, den muß ich von mir weisen

dürfen, wenn er mich an diesem zartesten Lebenspunkte belehren will. Sein Rat muß subjektiv falsch sein, auch wenn er objektiv richtig wäre. Und wer mich beraten soll, der muß mir zu allernächst subjektiv als unverdächtig, als unbefangen, als zum mindesten theoretisch nicht voreingenommen unverkennbar sein. Der Dissident mag recht haben; ich aber darf es nicht glauben, daß er recht hätte. Denn für mich muß die Religion die ewige Aufgabe des Menschengeistes und des Menschenherzens sein, wenn anders ich am Judentum mitzuarbeiten mich berufen fühle. Und jeder Artikel in einer jüdischen Zeitschrift muß ein ehrlicher Beitrag sein zur Mitarbeit am Judentum.

Ein kurzes Wort erübrigt sich doch noch für die jüdische Zeitschrift selbst. Wie sehr bedarf sie der peinlichsten Vorsicht für die Pflichten der Selbstachtung bei der einsamen Lage, in der sie sich vor dem allgemeinen Forum der literarischen Welt befindet. Jede Nachgiebigkeit muß hier als Nachlässigkeit, als Pflichtverletzung gegen die Selbstbehauptung und Selbsterhaltung gelten. Wir kämpfen doch wahrlich einen Titanenkampf gegen die ganze Kulturwelt, und unser literarisches Ghetto ist noch mehr lebendig als jede andere Form der Vereinsamung und Verstoßung, unter der wir noch überall leiden. Für uns hier gilt in erhöhtem Maße der Satz aus den Sprüchen der Väter: „Wenn nicht ich für mich bin, wer sonst? Und wenn ich allein für mich bin, was bin ich dann? Und wenn nicht jetzt, wann denn?“ Unsere Gegenwart wahrlich drängt uns zu dieser Selbstprüfung. Wenn ich nicht selbst für meine Achtung, für die Achtung meiner Religion sorge, in der ich mein Wesen erkenne und fühle, wie soll ich erwarten, daß die andere Welt in meiner Religiosität mich achten lerne?

Und kann es ein Verfahren geben, durch das ich mein religiöses Selbst und die Ehrfurcht vor ihm offenkundiger preisgäbe, als wenn ich denjenigen als meinen Berater zulasse, der in der Erhabenheit seiner Einsicht mich von sich gestoßen hat, als den Anhänger eines Kulturproblems, das für ihn abgetan ist?

Theoretisch wenigstens ist der Dissident durchaus nicht weniger ungeeignet als der Konvertit zur Mitarbeit an einer jüdischen Zeitschrift.

Mahnung des Alters an die Jugend

In diesen Tagen feierte der Berliner Verein für jüdische Geschichte und Literatur sein fünfundzwanzigjähriges Bestehen. Vor fünfzig Jahren aber schon traten in Berlin jüdische Gelehrte und gelehrte Juden zu einer Vereinigung zusammen, welche alsbald einen öffentlichen Vortragszyklus plante, die damals sogenannten Dienstagsvorlesungen, aus denen die Montagsvorlesungen hervorgingen, welche jetzt noch die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums alljährlich ausschreibt. Damals war es mir vergönnt, am 19. Januar 1869 über „Die kulturgeschichtliche Bedeutung des Sabbat" vor einem Publikum zu sprechen, unter dem Berthold Auerbach und Johann Jacoby hervorragten.

Während nun damals schon der Gedanke vom „praktischen Christentum" aufgetaucht war, obwohl die Vorläufer der Stöcker-Bewegung selbst auf das soziale Moment im Mosaismus aufmerksam geworden waren und gemacht hatten, war es meiner Jugend beschieden, im Sabbat die Quintessenz des prophetischen Sozialismus zu verkünden und dadurch mein jüdisches Hochgefühl mit meiner ethisch-politischen Überzeugung zu vereinbaren.

Es war in unseren politischen Verhältnissen und insbesondere auch in denen unserer Gemeindeverfassung vollauf begründet, aber es war dennoch ein bedauerlicher Fehler, daß unsere Rabbiner dem Rufe nach dem „praktischen Christentum" nicht mit dem Einspruch begegnen konnten, daß dieses vielmehr das praktische Judentum sei, wie der ethische Prophetismus in seiner Sozialpolitik es forderte und gesetzgeberisch seine Verwirklichung anstrebte. Statt dessen begnügte man sich damals und der Hauptsache nach leider auch heute noch mit den Nachweisen über den alttestamentlichen Ursprung der allgemeinen reinen Sittlichkeit, wie sie in der Nächstenliebe wurzelt.

Diese Stellungnahme war und bleibt wichtig und unentbehrlich, aber sie bedarf der Ergänzung durch die nicht mehr nur

apologetische Behauptung von der Aktualität dieser unserer biblischen Sittenlehre für das moderne Staats- und Völkerleben. Erst durch diese Fortführung der sittlichen Gedanken von dem Individuum auf den Staat wird der prophetische Monotheismus zu seiner Erfüllung, zu seiner Vollendung als Weltreligion gebracht. Auch die fortbestehende Lebendigkeit der jüdischen Religion in der Gemeinde und im öffentlichen Kultus wird durch diese Aktualisierung ihrer ethischen Grundgedanken in das allgemeine moderne Bewußtsein gehoben.

Wenn ich nun aber von diesem Punkte aus weiter an meine Jugenderlebnisse, soweit sie als historische Momente benutzbar sind, anknüpfen darf, so möchte ich berichten, daß mein zweiter Vortrag in jenem Zyklus im Jahre 1870 das Thema behandelte: „Die Einwirkung des Monotheismus auf die Erziehung des Menschengeschlechts". Ich will ja jetzt zur Jugend sprechen, und um das rechte Wort für sie zu finden, versetze ich mich in meine eigene Jugend zurück. Und so deute ich mir jetzt den Fortgang meines ersten Themas zum zweiten dahin, daß ich zu erkennen glaubte, es genüge selbst alle Bezugnahme auf die ethische Politik noch nicht, um die Religion, um das Judentum als Religion zu sichern: es sei vielmehr unumgänglich, in der Gottesidee selbst den Schwerpunkt des Judentums festzulegen. In dem reinen Monotheismus besteht die Kraft des Judentums.

Alle religiöse Ethik ist nur die Konsequenz aus dem Prinzip des einzigen Gottes. Wir entfernen uns vom Mittelpunkte der Sache, wenn wir auf die Folgesätze unser vorwiegendes Interesse lenken. Wir entziehen uns der Aufgabe und der Möglichkeit, in das innerste Innere der Religion einzudringen, wenn wir über den Gottesbegriff hinwegeilen und nur an die Sittenlehre uns halten, die doch nur die Abfolge ist vom monotheistischen Prinzip.

So aber war der Zug der Zeit nahezu dieses ganze halbe Jahrhundert hindurch: in der Ethik allein glaubte man die Religion am besten begründen und befestigen zu können. Aller Dogmatik war man abhold; sie galt als verdächtig. Das Judentum sollte durchaus keine Dogmen haben. Und der Glaube an den einzigen Gott sollte eben nicht als Dogma zu gelten brauchen, weil er ja so sonnenklar in dem modernen religiösen Gesamtbewußtsein lebendig war.

Man fragte aber nicht, ob er dort auch als G r u n d l a g e der modernen Sittenlehre nachgewiesen und anerkannt war. Man sah darüber hinweg, daß die moderne Ethik, wie sie in der Tagespresse, in der gesamten Literatur und Kunst blühte und wucherte, auf ein ganz anderes Fundament sich zu stützen schien, als welches der Monotheismus bildet. Man bedachte auch nicht, daß die gesamte öffentliche Bildung, soweit sie überhaupt die Sittlichkeit mit der Religion in Verbindung bestehen ließ, diese ausschließlich auf das Christentum, allenfalls nur auf den Protestantismus beschränkte, daß man aber in dem ganzen weiten Gebiete der populären Literatur auf das Judentum schlechterdings gar keinen Bezug nahm, als ob es gar nicht mehr vorhanden wäre.

Kurz vor Ausbruch des Krieges hat ein als Jude geborener Professor der Philosophie den Ausspruch getan, daß für die moderne Kultur nur das Christentum als Religion in Betracht komme; „denn das Judentum ist seit Jahrhunderten leblos und erstarrt“. Es würde mir widerstreben, diese Kundgebung eines Individuums hier an den Pranger zu stellen, wenn ich sie nicht für charakteristisch halten müßte, und zwar nicht nur für die weitesten Kreise selbst des freisinnigen Protestantismus, sondern leider auch für große Bezirke innerhalb der modernen Judenheit. Daher erklärt sich die Zurückhaltung von allen spezifisch religiösen Dingen, bei vielen jüdischen Frauen sogar von jüdischen Sozialbestrebungen. Daher stammt auch die allgemein grassierende Z u r ü c k h a l t u n g v o n d e m ö f f e n t l i c h e n p e r s ö n l i c h e n B e k e n n t n i s zum Judentum über das standesamtliche Register hinaus.

Je ethischer der moderne Mensch zu sein glaubt, desto bewußter hält er sich verpflichtet, das Judentum für seine öffentliche Persönlichkeit zu ignorieren. Aber die Religion erhebt ja doch in kühner Behauptung ihrer Absolutheit ihr Haupt als Christentum! Indessen diese Anmaßung, wenn sie schon als solche gedacht wird, ließe sich nun einmal nicht abweisen und vereiteln; aber wir wenigstens wollen sie nicht noch dadurch steigern, daß wir das Judentum daneben setzen; eine Ruine neben eine noch immerhin bestehende Macht! So philosophiert die gebildete Judenheit.

Das Beispiel, das soeben von dem Philosophieprofessor angeführt wurde, ist vielleicht in dieser grausamen Kraßheit vereinzelt, aber es wird unterstützt durch die traurige Tatsache, daß die Anzahl k o n v e r t i e r t e r P r i v a t d o z e n t e n u n d P r o-

12

fessoren der Philosophie an den deutschen Universitäten so groß ist, daß sie schon die Regel bildet, während sehr gering die Zahl treu gebliebener Juden auf dem philosophischen Katheder ist. Erwägen wir den Sinn und die Ursache dieser statistischen Tatsache.

Nehmen wir zunächst einmal an, diese Herren seien, wie man sagt, aus Überzeugung zu einer der christlichen Kirchen übergetreten. Sie werden nämlich in Österreich Katholiken, wie sie in Deutschland Protestanten werden. Was bedeutet der Ausdruck „aus Überzeugung", den man allgemein braucht und zulassen zu müssen glaubt? Überlegt man aber, daß der Ausdruck „Überzeugung" nicht ohne den Inhalt der Überzeugung gedacht werden kann? Wovon soll der Konvertit nun überzeugt sein? Von dem christlichen Glaubensbekenntnis? Ein solcher Inhalt der Überzeugung kann für die Konversion nur bei einem Mystiker denkbar werden. Diese Charakteristik dürfte jedoch bei den jüdischen Konvertiten, als Philosophen, kaum zutreffen. Wovon also sollen sie überzeugt sein können?

Sollte man ihnen die Überzeugung zuschieben dürfen, daß sie im Ernste die jüdische Sittenlehre für minderwertig hielten gegenüber der christlichen? Soviel Unwissenheit und Unbildung können wir ihnen füglich nicht zumuten. Das geschichtliche Urteil, zu dem sich jener angezogene Philosoph erkühnt hat, der das Judentum seit Jahrhunderten für tot erklärte, diese historische Kühnheit werden nicht alle Konvertiten auf sich nehmen wollen. Was bleibt denn nun aber für die „Überzeugung" übrig, wenn sie weder auf das Glaubensbekenntnis der christlichen Trinität, noch auf die reine menschliche Sittenlehre der Evangelien dem Prophetismus gegenüber mit psychologischer Wahrscheinlichkeit bei dem modernen Juden bezogen werden kann?

Es bleibt für diese angebliche Überzeugung eben nur übrig die Fiktion einer undurchdringlichen Verbindung zwischen dem Dogma und der Ethik. Und diese innerste Verbindung sei das Wesen des Christentums. Das Dogma selbst wird fallengelassen; aber es sei in ihm eine mystische Beziehung enthalten auf die moderne Sittenlehre, welche im Judentum fehle, obwohl der Inhalt der Sittenlehre derselbe sei. Die mystische Beziehung aber fehle dort, weil der einzige Gott sie auszuschließen scheine. Theosophen werden diese Herren schwerlich sein wollen, auch daher eigentlich

keine Mystiker. Aber die mystische Ausstrahlung hat sie geblendet; oder richtiger, sie flüchten sich unter jene mystischen Schatten, um sie als den Inhalt ihrer „Überzeugung“ fassen und haltbar machen zu können.

Unsere Gegenwart ist ja vom Gegensatz gegen den Rationalismus erfüllt. Im katholischen Frankreich, das auch im Modernismus, vielleicht sogar darf man sagen, auch im Voltairianismus noch katholisch bleibt, hat man mit dieser Mystik angefangen, hat Philosophie daraus gemacht, die traurigerweise auch in Deutschland Anklang fand. Denn auch in Deutschland war man bereits Kants überdrüssig geworden. Man hielt es nicht für national, ihn allein, auch nicht in Verbindung mit Leibniz, zum Nationalheros der deutschen Philosophie zu machen: Hegel sollte ihn überwunden haben. Früher hegte man diesen wissenschaftlichen Aberglauben von Schopenhauer. Jetzt aber sollte die Romantik wieder aufleben; daher mußte man Hegel auf den Schild heben, wobei man über die nationale Undankbarkeit gegen Schelling sich kein Gewissen machte.

In diesem Zusammenhange der Zeitgeschichte, dem allgemeinen Zuge zur Romantik gewinnen wir einigermaßen ein Verständnis für die traurige Tatsache in der Spezialgeschichte der philosophischen Professur. Als traurig wage ich diese Tatsache zu behaupten für die deutsche Philosophie und für das deutsche Universitätswesen; das allertraurigste Symptom aber ist sie für unsere innerjüdischen Verhältnisse.

Denn aus dem Gesichtspunkte unserer religiösen Gemeinschaft kann es uns kein hinlänglicher Trost sein, wenn wir die allgemeine geistige Zeitlage als die Ursache dieses beklagenswerten Abfalls erkennen, der uns an den Universitäten in der schmählichsten Weise bloßstellt. Müssen wir doch fragen, wie es zugeht, daß die allgemeine Zeitlage zur herrschenden Ursache werden kann, die alle hemmenden Beweggründe abweist und entkräftet? Wie geht es zu, daß unsere religiöse Erziehung und Tradition in der Familie, in der Synagoge und der Schule so geringe Anziehungskraft besitzen gegenüber den öffentlichen Triebkräften? Ist die alte jüdische Pietät, der Familiensinn und der Ahnenstolz, die Ehrfurcht gegen Eltern und Großeltern, das Mitgefühl mit den Genossen des Stammes und des Glaubens, das Mitgefühl bei ihrer Bedrängnis und ihrer öffentlichen recht-

lichen Zurücksetzung und Hintergehung gänzlich stumpf und regungslos geworden unter uns?

Und wie steht es denn um die natürliche psychische Brücke zwischen dem theoretischen Bewußtsein — das doch dem Trinitätsdogma gegenüber an dem einzigen Gotte festhalten muß — und der gesamten Gefühlsgruppe, welche das unzerstörbare Bewußtsein von dem historischen Vorzug dieses Glaubens erweckt und lebendig erhalten muß?

Wahrlich, wir können uns darüber nicht hinwegtäuschen, daß nicht allein die Zeitlage uns so schlecht gemacht haben kann, sondern daß auch in unserer dermaligen religiösen Verfassung und Lebensführung sehr schwere Fehler begangen worden sein müssen, ohne die jene furchtbare Tatsache nicht erklärlich wird.

Man bedenke doch, daß es nicht Leute der materiellen Berufe sind, die etwa als Bankiers oder als Gutsbesitzer geadelt sein wollen, noch auch Juristen, die die höchsten Staffeln in ihrem Berufe erreichen wollen, noch selbst überhaupt Professoren in allen weltlichen Fächern, sondern daß Philosophen uns dieses Rätsel aufgeben; Philosophen, denen die allgemeine Ansicht die Aufgabe zuerteilt, von den Einseitigkeiten einer jeden Religion sich freizumachen, um die Selbständigkeit der Philosophie zu erobern und durchzuführen.

Und die Philosophen sollen doch zum mindesten auch Ethiker sein! Und die Ethik hängt doch nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch und politisch mit der aktuellen Religion zusammen. Und nun bringen diese Philosophen es fertig, ihre angestammte Religion abzuschwören, ihre angestammten verfolgten Genossen im Stich zu lassen, und endlich vor der gelehrten Universitätswelt ihrem Bekenntnis die statistische Bedeutung beizulegen: daß das Judentum als geistige Religion abgetan und erledigt sei!

Welchen Anteil hat unsere religiöse Gegenwart an dieser traurigen Tatsache? Es ist unmöglich, daß ihr kein Anteil daran zusteht.

Es ist nun aber auch ungenügend, das Nachlassen in der rituellen Tradition im Hause und im öffentlichen Gottesdienste als Grund anzuführen. Man weiß, daß im Punkte des Abfalls in beiden Lagern gleich gesündigt wird; daß der Abfall nicht

minder bei den Konservativen häufig ist als bei den Liberalen. Es ist eben ein grundsätzlicher Fehler, den man populär nicht einsehen will, den religiösen Schwerpunkt einzig und allein in die rituelle Betätigung zu legen und nicht durchaus und in letzter Instanz in das geistige Bewußtsein vom Wesen und Werte der Religion.

Alle Gewöhnung des Gemütes an die religiösen Formen bleibt kraftlos und widerstandslos gegenüber den Machtmitteln der Kultur mit ihren Illusionen. Stärker ist immerhin noch das sittliche Gefühl in seiner traditionellen Geschlossenheit; aber auch diese Naturkraft des Gemütes versagt, wenn sie nicht unterstützt wird durch die theoretische Klarheit und Unbestechlichkeit. Und an dieser theoretischen Klarheit fehlt es uns auch heute noch in weiten Kreisen unserer Judenheit. Denn diese theoretische Klarheit ist bedingt durch das lebendige Verständnis von dem kulturellen Werte unseres Glaubens an den einzigen Gott.

In diesem Glauben besteht das Judentum, und wo die klare Einsicht von der Wahrheit dieses Glaubens fehlt, da kann das Judentum nicht Wurzel fassen im modernen Geiste und daher auch nicht im modernen Gemüte. Das Judentum besteht nicht etwa nur in dem Glauben an Gott, sondern vielmehr in dem Glauben an den einzigen Gott.

Worin unterscheidet sich der Glaube an Gott von dem Glauben an den einzigen Gott?

Jeder Jude hat es im angeborenen Gefühl, daß dieser Unterschied kein leerer Wahn sei, und daß es auf ihn ankomme. Aber selten nur ist das dunkele Gefühl abgeklärt und umgewandelt in eine begriffliche Erkenntnis. Auf diese aber kommt es an, und sie muß für das jüdische Bewußtsein insgesamt angestrebt werden.

Man sage dagegen nicht, dies sei eine philosophische Forderung, mit der man nicht insgemein das jüdische Bewußtsein belasten dürfe. Dieser Einwand widerspricht dem nationalen Charakter der jüdischen Religiosität. Wenn der Jude „Höre Israel“ betet, so durchzittert ihn die Erhabenheit dieses Gedankens der Einzigkeit, und in dieser Erschütterung seines Geistes erlangt er eine geistige Energie, welche der des Philosophen für die Fragen der Weltanschauung vergleichbar ist. Er fühlt

dann mit dem Psalmisten, daß Himmel und Erde vor ihm versinken, daß das Gefallen an Himmel und Erde verschwindet, wenn diese Gemeinschaft mit dem einzigen Gotte erfühlt wird. Diese Energie des jüdischen Gottesbewußtseins, des Bewußtseins der Verbundenheit mit dem einzigen Gotte, muß wieder lebendig gemacht werden. Mit diesem theoretischen Gedanken werden wie mit einem Schlage alle praktischen Folgesätze der Ethik gewonnen und geborgen. Mit diesem einen theoretischen Grundgedanken werden alle Irrungen an der Gotteslehre und der mit ihr verbundenen gesamten Religion abgewehrt und überwunden.

*

Ein in neuerer Zeit allgemein gewordenes Vorurteil erhebt sich nun aber gegen diese Forderung. Jedermann und erst recht jede Dame glaubt sich heute verpflichtet, Gott gegenüber die philosophische Skepsis antreten zu müssen. Gott werde doch als Person geglaubt, und wie könne er als Person gedacht werden? So vermeint man allgemein fragen zu dürfen. Man weiß aber nicht, daß diese Frage schlechterdings unjüdisch ist, daß diese Frage schon die Entfremdung vom jüdischen Geiste verrät.

Die Frage nach der Person entsteht nur, wo zwei Naturen in Gott vereinigt werden sollen. Da wird Gott zur einen Person in zwei Naturen. Durch die Person soll daher nur die Einheit Gottes gerettet werden gegenüber der Zweiheit der Naturen. Eine solche Bedrohung der Einheit ist aber gänzlich ausgeschlossen bei der Einzigkeit Gottes. Mithin besteht auch die Gefahr hier gar nicht, den Begriff, die Idee Gottes mit dem Charakter der Person zu behaften. Das Verlangen oder der Verdacht einer Person, beide Stellungen des Denkens zum Problem Gottes widerstreiten der jüdischen Gottesidee.

Gott ist einzig; sein Sein ist zureichend durch die Einzigkeit bestimmt und beschlossen. Wer mehr vom Sein Gottes zu wissen verlangt, der versteht die Einzigkeit des göttlichen Seins nicht. Er vergleicht dieses dann eben mit dem Sein der Natur, mit dem Sein des Menschen, und er verwechselt das göttliche Sein mit diesen Abarten des Seins. Das göttliche Sein ist einzig; mithin

ist jede Vergleichung mit anderen Arten des Seins abgewehrt, also auch mit dem Problem der Person.

Unsere Philosophen des Mittelalters haben daher die Erkenntnis vom Wesen Gottes, außer seinem einzigen Sein, eingeschränkt auf die Bestimmung, welche in den dreizehn Eigenschaften Gottes enthalten ist. Und diese Eigenschaften, in denen die Offenbarung Gottes festgelegt wird, beziehen sich ausschließlich auf die sittlichen Eigenschaften, denen zufolge Gott als das Urbild der Sittlichkeit zu erkennen ist. Sein einziges Sein wird nur in diesem seinem Wesen als Urbild der Sittlichkeit ein Problem der Erkenntnis. Die Einzigkeit seines Seins wird nur in dieser ethischen Bedeutung positiv erkennbar.

Andere Formen, Bedingungen, Darstellungsweisen dieses einzigen Seins sind unerforschlich, werden daher von der Erkenntnis Gottes ausgeschlossen. Sie entfernen sich von dem einzigen Begriffe, der einzigen Bedeutung dieses einzigen Seins. Das göttliche Sein bedeutet das sittliche Sein, die Begründung, die Verbürgung der Sittlichkeit. Auf diese Verbürgung muß alles Verlangen nach Gott, nach der Erkenntnis seines Wesens hinzielen, auf sie auch sich begrenzen. Wo das Problem Gottes einen anderen Inhalt der Erkenntnis gewinnen will, da ist das Problem selbst verfehlt, da ist die Einzigkeit vereitelt.

Die Frage nach der Person gehört in das Bereich der Natur, in die Schranken der Menschenwelt. Und daß diese Menschennatur der sittlichen Welt zugänglich werde, dafür ist das Urbild Gottes die Vorbedingung.

Es ist nur die Halbbildung einer unwissenschaftlichen Philosophie, welche die Skepsis des Unglaubens hervorruft. Und mit dem Aberglauben von der Person Gottes baut man sich nur die Brücke, um von der Religion des Monotheismus hinüberzuflüchten in eine Philosophie des Pantheismus. Aber der Pantheismus zerstört die Möglichkeit einer reinen Ethik, sofern diese die Naturerkenntnis zur Voraussetzung hat, aber nicht mit ihr zusammenfällt. Also auch der Pantheismus ist von der Methodik der wissenschaftlichen Philosophie abzulehnen und als mit ihr unvereinbar zu erkennen. Nur die philosophische Halbbildung schwelgt im Monismus, der die Einzigkeit Gottes nivelliert.

Diese schwierigen letzten Fragen des philosophischen Denkens durfte ich hier nicht unberührt lassen, obwohl ich freilich

weiß, daß sie in diesen kurzen Formulierungen nicht erledigt werden können. Mit dem Vorrecht des Alters wollte ich nur meine Überzeugung an die Jugend aussprechen. Studiert meine Bücher, und Ihr werdet einsehen lernen, daß diese Erklärungen nicht leichtfertig abgegeben wurden, sondern daß sie das Ergebnis einer langen Lebensarbeit zusammenfassen. Und bei diesem Anlaß darf ich es auch sagen, daß darin eben vorzüglich das besondere Vorrecht meines Alters besteht: daß ich für unsere Religion des einzigen Gottes zu kämpfen mich berufen fühlte auf Grund meiner systematischen Arbeit an der freien systematischen wissenschaftlichen Philosophie.

Jetzt aber will ich zu Euch aus dem jüdischen Geiste und Herzen heraus sprechen, wie wenn ich mein Vermächtnis Euch überliefern wollte. Erkennet und erfüllet Euren Geist mit dem Gedanken, daß in diesem Glauben an das einzige Sein Gottes unser jüdischer Idealismus beruht, der in allen praktischen Beziehungen der Ethik zu wetteifern vermag mit dem rein wissenschaftlichen Idealismus. In diesem Glauben hat der Psalmist alle Güter der Erde und des Himmels selbst verschmäht und verachtet. (Ps. 51.)

In diesem Glauben hat unsere Religion allen Eudämonismus überwunden, hat das irdische Glücksgefühl als Maßstab verworfen für den Wert und die Würde des Menschenlebens. Das ganze menschliche Dasein kann und soll keinen andern Sinn haben als den allein, den das Sittengesetz, den der Aufruf der Thora zur Heiligkeit ihm verleiht. Nur das Leben nach dem Willen Gottes, sofern dieser als der Hort der Sittlichkeit erkennbar wird, nur ein nach dem Sittengesetze erwähltes Leben ist ein wahrhaftes Menschenleben. Ohne das Joch der sittlichen Gesetze bliebe der Mensch Tier, Naturwesen. Durch die Sittlichkeit allein unterscheidet er sich als Vernunftwesen vom Naturwesen, unterscheidet er sich, wie der angebliche Pantheist Goethe sagt, „von allen Wesen, die wir kennen“.

Dieser Unterschied ist notwendig; er bezeichnet überhaupt den Unterschied von Natur und Sittlichkeit. Die Natur steht unter den Naturgesetzen, welche die Wissenschaft zu entdecken hat. Das Reich der Vernunft aber ist das Reich der Sittlichkeit, das Reich Gottes (Malchuth Schamajim), und das Joch dieses Gottesreiches nehmen wir auf uns, so oft wir

in wahrer Andacht „Höre Israel“ bekennen. So ist uns das „Höre Israel“ das Fundament und die Schutzwehr unseres Idealismus, mit dem wir seit Jahrtausenden ausgerüstet sind gegen alle Verlockungen des Materialismus aller Art.

Aber mehr als jemals bedürfen wir in der gegenwärtigen Zeit und aller Voraussicht nach nicht minder auch für die nächste Zukunft der Widerstandskraft gegen den Materialismus des irdischen Lebensgefühls und seines Glücksspiels, das alle geistigen Werte nur nach ihrer irdischen Nutzbarkeit abschätzt, gegen die ewigen Werte der Sittengesetze dagegen die kühle Überlegenheit der Zweifelsucht und des Unglaubens einstellt. Dieser Übermut gegen die absoluten Werte der Sittlichkeit ist es, der jetzt die Welt regiert. Darum ist diese Zeit trotz aller Scheinheiligkeit und frommen Rhetorik durchaus als das Zeitalter der Gottlosigkeit zu kennzeichnen. Und alles äußerlich religiöse Gebaren ist nichts als das Blendwerk des bösen Gewissens, der innerlichen Gottesfremdheit, mithin des echtesten Götzendienstes.

Überheben wir uns etwa, wenn wir unseren Gottesdienst des einzigen Gottes in dem Bewußtsein fortführen, daß wir die messianische Zuversicht in uns tragen, der einzige Gott werde die Welt, werde die Menschheit wahrhaft erlösen, die Sittlichkeit, das Reich Gottes auf Erden befestigen? Diese Zuversicht ist unser Glaube, ist unsere Religion. Mit diesem messianischen Glauben haben unsere Vorfahren überall das ganze Mittelalter hindurch auf dem Scheiterhaufen ihre Seelen ausgehaucht, das „Höre Israel“ auf den Lippen.

Und wenn wir an unseren Festtagen das Gedächtnis unserer Eltern in der Seelenfeier begehen, so gedenken wir immer zugleich auch der Märtyrer, welche „ihr Leben hingaben für die Heiligung des göttlichen Namens“. Die Heiligung des göttlichen Namens ist der zusammenfassende Ausdruck für alles pflichtmäßige Leben der jüdischen Frömmigkeit. In der Heiligung des göttlichen Namens erstreben wir die Heiligkeit, die uns geboten ist, für welche die Heiligkeit Gottes als Urbild der menschlichen Sittlichkeit uns zum Ideal aufgestellt ist. Die Heiligung des göttlichen Namens ist das höchste Ziel unseres Idealismus.

*

Der Idealismus ist nun aber nicht nur das Fundament und auch nicht nur die Krönung unseres religiösen Lebens: er schafft auch allerwege die Mittel herbei, um unser Streben vor den Gefahren der Abirrung zu schützen. Der Idealismus wird uns auch zum Grundquell aller unserer Tugendwege.

Unter diesen möchte ich eine Tugend heute hier hervorheben. Wenn ich sie nenne, so werdet Ihr allesamt sogleich erkennen, wie sehr dringend es an der Zeit ist, an sie zu mahnen, auf daß sie wieder der Leitstern für alle unsere Handlungen, die öffentlichen wie die privaten, werde. Die Demut meine ich. Und sie hat den Vorzug, als die fundamentale Tugend im Talmud und demzufolge bei unseren Philosophen, wie besonders bei Maimonides, ausgezeichnet zu sein.

Allgemein bekannt ist der wunderbare Spruch des Propheten Micha: „Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist, und was der Ewige von dir fordert: nichts anderes als Recht zu üben und Wohltun zu lieben und demütig zu wandeln mit deinem Gotte.“ Der Satz hat programmatische Kraft. Zuerst kommt das Recht, daran aber schließt sich die Billigkeit. Und sie wird nicht gefordert in derselben Objektivität, wie das Recht, sondern als Liebe. Wenn man das hebräische Wort Chessed, wie es gewöhnlich geschieht, mit Liebe übersetzt, so würde die Forderung lauten müssen: die Liebestätigkeit zu lieben. Hier genügt nicht das Tun, die Übung, die Pflege, sondern der Grundquell dieser Tätigkeit, den die Gesinnung, den die Liebe bildet, darf nicht versiegen; seine unerschöpfliche Lebendigkeit muß gefordert werden.

Nun aber kommt die Hauptsache vielleicht, derentwegen auch die Anrede „o Mensch“ so sehr charakteristisch ist. Wie hast du, Mensch, dich zu Gott zu stellen? Demütig zu wandeln mit deinem Gotte. So lautet die Forderung.

Das Wort für Demut wird auch gebraucht für Züchtigkeit. Dies ist die erste Forderung für das Verhältnis des Menschen zu Gott: daß er die Grundforderung der Keuschheit nicht verletze, daß er die elementaren Naturbedingungen des Menschen sich hüte und verwahre auf das einzige Wesen Gottes zu übertragen. Und wenn erst die Unkeuschheit bewältigt ist, so kann auch die andere Bedeutung des Wortes, die wahre Demut, in Kraft treten.

Es ist nichts als Hochmut, wenn der Mensch eine absolute

Erkenntnis von dem Wesen Gottes verlangt, während die Demut ihm die Befriedigung gibt, von Gott zu wissen, was er zur Begründung und zur Sicherung seines sittlichen Daseins, seines Strebens und seines Hoffens bedarf. Er darf auch nichts anderes hoffen als die Verwirklichung der Sittlichkeit auf Erden. Das Heil ist das messianische Heil, das Ziel, der Zweck alles geschichtlichen Daseins der Menschen und der Völker. „Hast du gehofft auf das Heil?“ So wird die Seele nach einem wunderbaren Satze des Talmud gefragt im jenseitigen Gerichte. Der messianische Glaube bildet mithin die Probe auf den Wert des Gottesglaubens.

Und endlich ist noch ein Wort in jenem Prophetenspruche zu beachten: demütig wandeln m i t deinem Gotte; so heißt es, nicht v o r deinem Gotte. Wenn der Mensch, wie er es soll, sich in Verhältnis zu Gott setzt, die Gemeinschaft mit Gott anstrebt, so fordert gerade die Lauterkeit dieser Gemeinschaft die Demut zur Voraussetzung. Keine Position ist gefährlicher für die Demut der menschlichen Weisheit, als welche in dem Problem der G e m e i n s c h a f t mit Gott verborgen ist.

Auch hier ist vor allem der Hochmut des Wissens einzuschränken. Die Demut leitet auch den menschlichen Wissenstrieb, wenn er sein Verhältnis zu Gott feststellen will. Du wandelst nicht nur vor deinem Gotte, sondern auch mit deinem Gotte. Dieser Vorzug ist dein Recht, aber auch deine Pflicht, deren Erfüllung daher auch die Demut herbeizurufen hat. Auch der Psalmist sagt: „M i t d i r habe ich kein Verlangen an Himmel und Erde“. Auch hier bildet die Verbindung mit Gott, die Gemeinschaft mit Gott das Problem und die Voraussetzung, kraft welcher auf Himmel und Erde verzichtet wird.

*

Die Demut vor Gott ist nun ferner das Vorbild für die menschliche Tugend der B e s c h e i d e n h e i t. Wir wissen wohl, welch’ hohes Ideal mit diesem Tugendwege für den Verkehr der Menschen bezeichnet wird. An keinem Punkte unserer psychologischen Bedingnisse möchte die Naturanlage und das ganze Material der empirischen Hemmnisse und Förderungen eine so große Bestimmungskraft haben wie an diesem zartesten Punkte der Menschlichkeit. Wie könnte die Grenze abgesteckt werden für das S e l b s t g e f ü h l, für das Lebensgefühl, so daß diese Grundkräfte

des Lebens nicht geschwächt werden durch den Einhalt, den die Bescheidenheit gebietet?

Hier berühren wir die schwierigsten Fragen der praktischen Seelenkunde. Nichtsdestoweniger aber muß dieser Konflikt durchgekämpft werden, muß die Bescheidenheit zur Gegenkraft gestählt werden gegen die Selbstsucht und auch gegen das Selbstgefühl. Man darf vielleicht sagen: ohne Demut ist keine wahre Bescheidenheit möglich. Genauer noch dürfte zu sagen sein: die Demut allein, die Demut vor Gott ist das wichtigste Hilfsmittel für die Bescheidenheit vor den Menschen, für die Bescheidenheit des Menschen vor sich selbst.

Und diese Einsicht ist ja auch die andere Hauptsache bei diesem ganzen Problem der Bescheidenheit: ihre Wurzel liegt in der Demut vor Gott. Aber genährt und befruchtet wird diese Wurzel durch die Bescheidenheit des Menschen *vor sich selbst*. Wer sich selbst überschätzt, auch abgesehen von der geistigen Überschätzung, wer sich selbst überschätzt in seiner sittlichen Kraft und in seinen sittlichen Leistungen, der kann ernstlich nicht wahrhafte Demut vor Gott haben. Ferner aber kann ein solcher Egoist zu keiner Bescheidenheit kommen gegen seine Mitmenschen. Wer dagegen Bescheidenheit in sich gegründet hat vor sich selbst, der allein kann hoffen, auch Bescheidenheit gegenüber den Mitmenschen zu erlangen. Die Demut vor Gott, die der Prophet fordert, hat es zu der Konsequenz gebracht in der jüdischen Ethik: daß die Bescheidenheit als die *Grundtugend* festgelegt wurde.

Unter allen Fehlern und Schäden, an denen das geistige Leben in diesem ganzen Zeitalter krankt, ist vielleicht keiner so tiefgreifend wie der ganz an der literarischen Oberfläche liegende, den der Gedanke vom *Übermenschen* bloßstellt. Diesen Gedanken hat man zu einer Lehre aufgebauscht und mit scheinbarer Begeisterung zur Parole gemacht. Der Übermensch hat dann auch zum *Edelmenschen* und zur *Edelrasse* geführt. Und so ist alle *Humanität* durch diesen Wahnsinn vom Übermenschen untergraben und erschüttert worden. „Es ist kein Mensch gerecht auf Erden, daß er das Gute täte und nicht sündigte.“ Mit diesem Satze ist die Lehre des Judentums von der *Gnade* Gottes, in der die *Güte* Gottes sich vollzieht, begründet worden.

Und was von der Sittlichkeit des Menschen gilt, daß sie kein sittliches Heldentum rechtfertige, keinen Heiligenkult und keine Heldenverehrung, das gilt nicht minder auch von aller intellektuellen Kraft, von allem theoretischen Übermenschentum. „Es rühme sich nicht der Weise seiner Weisheit, und es rühme sich nicht der Held seiner Heldenkraft, sondern dessen rühme sich, wer sich rühmen will: Vernunft betätigen und mich erkennen, spricht der Ewige.“ So geißelt Jeremia den Aberglauben vom Übermenschen. Vernunft betätigen im Gotterkennen, das ist die echte Probe der Weisheit, wie des Heldentums. Die Weisheit des Menschen, wie sein Heldentum, bezeugt sich in der Demut vor Gott, und auf Grund dieser Demut in der Bescheidenheit vor sich selbst und vor den Mitmenschen.

Unser Zeitalter muß sich erst schämen lernen, daß es diesem Wahnsinn des Übermenschentums sich preisgegeben hat. Alle Verirrungen, nicht nur in sittlicher und politischer Hinsicht, im Irrwahn der Selbstvergötterung und des Rassenkultus, sondern auch in wissenschaftlicher und endlich auch in ästhetischer Hinsicht; alle Verirrungen der Künste haben ihren letzten Grund in diesem Krebsschaden des Gedankens vom Übermenschen, der das Widerspiel zum Genie ist. Er ist das Grundsymptom psychischer Degeneration im Individuum und psychischer Entartung in den Volksmassen. Er paart sich mit dem Pantheismus, der ja auch die Selbstanbetung des Menschen befördert. So erweist sich auch gegen diese Grundübel des Zeitalters der Monotheismus als die einzige Heilkraft.

Die Demut vor Gott begründet die Bescheidenheit vor den Menschen. Lasset uns an diesem Grundgedanken festhalten, dann werden wir auch in der Gegenwart und der allernächsten Zukunft unsere schwere Aufgabe als Juden uns erleichtern. Wir wissen ja, wie schwer gerade uns die Bescheidenheit gemacht wird. Unfrei und befangen sind wir noch immer genötigt, in der bürgerlichen Umwelt uns zu bewegen. Auf Schritt und Tritt müssen wir uns für unsere Existenz, für unsern Fortbestand entschuldigen. Wir haben ja eigentlich nur eine abnorme Existenz. Die Duldung ist der Stempel für die Abnormität der Existenz. Und wir haben nur immer noch ein Judenrecht. Unser Staatsbürgerrecht ist zwar eine Wahrheit, aber keine Wahrhaftigkeit. Es ist nur ein ideales Recht, das noch nicht einmal im Volks-

bewußtsein eine gesicherte Realität hat. Welche schwierige Aufgabe bildet daher für uns die Bescheidenheit, die nur unter Voraussetzung der anerkannten Gleichheit der Menschen eine natürliche Menschenpflicht ist.

Trotz allen diesen Hemmnissen aber soll uns eben die Demut vor Gott die Kraft der Bescheidenheit verleihen. Die „Heiligung des göttlichen Namens“ muß in jeder Stunde und bei jeder Handlung unsere Losung sein. Wenn der Zorn mich übermannt wegen der Verunglimpfung und Verdächtigung, die ich erleiden muß aus dem unseligen Judenhaß heraus, so soll die Demut vor Gott zur Bescheidenheit vor denjenigen Menschen selbst mir verhelfen, die mich kränken und hintergehen. Ich soll mich nicht meiner tieferen Sittlichkeit, noch meiner wahrhaftigeren Religiosität vor mir selbst rühmen, sondern soll den Gegner „auf der Wage der Unschuld“ wägen, wie es der tiefe Spruch in den „Sprüchen der Väter“ erfordert.

Und was ich dem Gegner gegenüber gelernt habe, das kann ich alsdann um so leichter und sicherer jedem Menschen gegenüber handhaben. Dann wird die Bescheidenheit mir zum Mittel werden, um die wahre Menschenliebe zu erlangen und zu befestigen. Sie wird mich nämlich vor dem Argwohn und dem Mißtrauen schützen, in jedem Menschen einen Gegner, einen Judenfeind zu argwöhnen. Die Bescheidenheit muß uns zum Wegweiser und zum Leitfaden werden für unseren gesamten bürgerlichen Verkehr.

Wir müssen empfindsam bleiben dürfen, aber keineswegs empfindlich. Der Mitmensch, der Glaubensgenosse wie der Andersgläubige, braucht nicht immer auf dem moralischen Kothurn einherzugehen; ich muß Nachsicht mit seinen Nachlässigkeiten und hergebrachten Vorurteilen haben, auch wo er mein Selbstgefühl anzutasten droht. Die Bescheidenheit fordert die Rücksicht, die Nachsicht mit den Schwächen, mit den Zufälligkeiten der menschlichen Stimmung. Die Bescheidenheit muß mir Selbstbeherrschung geben gegenüber meinen Affekten. Sie hat ja in der Demut ihre Leitkraft. Und die Demut bindet mich an die Heiligung des göttlichen Namens.

Nur wo die Ehrfurcht vor dem einzigen Gotte in meinem Gefühle verletzt wird, da hat die Bescheidenheit in mir ihre von der Demut abgesteckte Grenze. Da höre ich auf, ein sterbliches

Individuum zu sein, da werde ich aufgerufen als Träger des „Joches des Gottesreiches“. Jenseits dieser Grenze aber gibt es wahrlich einen großen Spielraum im Leben, der durchgängig und unangefochten von der Bescheidenheit verwaltet werden kann. Und je genauer ich mich an diese Grenze halte, desto deutlicher wird mir immer die Erkenntnis meiner selbstischen Interessen werden, die ich nimmermehr mit meinen religiösen Aufgaben verwechseln und vermischen darf.

Immer und bei jeder Gelegenheit soll ich mich als Juden fühlen und als Juden prüfen, ob ich noch würdig bin, das Joch des Gottesreiches zu tragen. Zu dieser Prüfung aber gehört es, daß ich die Interessen meines persönlichen Selbst klar und sicher abgrenze von meinen religiösen Herzenspflichten, und daß ich keine Heuchelei über mich kommen lasse in der Vermischung dieser verschiedenen Lebensaufgaben. Die Demut wird mir auch hier den Weg zur Bescheidenheit erhellen.

*

Was die Demut vor Gott für unsere Religiosität bedeutet, dasselbe bedeutet endlich die Bescheidenheit für unseren s i t t l i c h e n L e b e n s w a n d e l. Liebe junge Freunde, lasset nach der Bescheidenheit uns streben, lasset von der religiösen Grundkraft der Demut zur Bescheidenheit uns hinführen, und wir sichern uns unser bürgerliches Dasein in unserem Staate, in unserem Vaterlande. Lasset uns nicht darauf achten, ob diejenigen, welche uns richten wollen, in sich selbst Bescheidenheit haben oder nur in Selbstgerechtigkeit befangen sind. Lasset uns nur auf uns selbst achten und von unserer religiösen Demut aus für unsere bürgerliche Sittlichkeit sorgen.

Unter den Momenten, mit denen der T a l m u d das jüdische Wesen charakterisiert, steht neben der Barmherzigkeit und der Liebespflicht: die S c h a m h a f t i g k e i t. Noch niemals sind das Mitleid und das soziale Mitgefühl als die Eigenschaften der jüdischen Seele bestritten worden. Aber auch die Schamhaftigkeit ist eine Grundkraft unseres Wesens. Ohne sie hätte die jüdische Familie nicht entstehen, noch bestehen bleiben können.

A u c h d i e S c h a m h a f t i g k e i t i s t e i n e W u r z e l d e r B e s c h e i d e n h e i t. Je sorgsamer wir fortan die Schamhaftigkeit pflegen werden im Geschlechtsleben, desto leichter wird es

uns auch werden, sie überzupflanzen in die Bescheidenheit, die im Grunde nichts anderes ist vor mir selbst, wie vor jedem Mitmenschen als die Schamhaftigkeit, durch welche die natürliche geschlechtliche Liebe nach der tiefsinnigen Dichtung unseres Goethe in der „Trilogie der Leidenschaft“ zum „Frommsein“ wird. So laufen auch bei Goethe alle Fäden des Menschlichen in „die Nähe Gottes“ zusammen.

Wohl uns deutschen Juden, daß wir in unserer höchsten Poesie selbst einen solchen Halt haben für unsere Religiosität.

Der Jude in der christlichen Kultur

I.

Unter den Vorwänden, mit denen der fahnenflüchtige Jude seinen Abfall vor sich selbst beschönigt, wird zu wenig das Bedenken beachtet, welches das Gefühl der Fremdheit innerhalb der christlichen Kultur für den Wankelmütigen bildet. Er glaubt nicht heimisch zu sein und so sich geben zu können in der modernen Kultur, wenn er es nicht auch in der religiös-christlichen ist. Und er glaubt deshalb sogar zur Kirche flüchten zu dürfen, weil man sonst in der allgemeinen Kultur das Gefühl des Fremdlings nicht zu verlieren zu können fürchten muß. Die allgemeine Kultur ist ja allerdings in allen ihren sittlichen Strömungen, geschweige in den Schöpfungen aller Künste von den Stoffen des christlichen Glaubens und in diesen daher auch von den inneren Formen der christlichen Gesinnung erfüllt, belebt und beseelt. So scheint es nicht die Kirche, sondern die Kultur zu fordern, daß das Christentum angenommen werde, wie sehr dagegen immer die religiöse Gesinnung, die religiöse Wahrhaftigkeit, das natürlich menschliche Gefühl selbst sich sträuben mag.

Dennoch aber ist dieses Bedenken, so gewaltig es sich auftürmt, nur ein Vorwand, nur eine Vorspiegelung. Denn wie könnte man den Begriff der allgemeinen Kultur in seiner Überordnung hochhalten, wenn man unter ihm die Religion nur als ein kirchliches Faktum annimmt, nicht aber als das tiefste Geheimnis der persönlichen Überzeugung? Wie kann man den Idealbegriff der Kultur als Leitbegriff des modernen Daseins suchen, wenn man dabei die Wahrhaftigkeit überspringt, die ja ihre tiefste Wurzel in der persönlichen Verantwortlichkeit hat, welche die Seele des Menschen zu ihrem Gotte hinzieht: zu dem Gott, den sie nur in Harmonie denken darf mit allen echten

13

Wahrheiten der ansteigenden Kultur. Nur wer die Gotteslehre des Christentums als den Geist der allgemeinen Kultur anerkennt, darf daher aus Rücksichten auf die allgemeine Kultur zur Annahme des Christentums sich berechtigt glauben.

Die religiöse Überzeugung hat bekanntlich ihre Hauptquelle nicht in der Erkenntnis, nicht im Wissen, nicht in der Bildung, sondern vorab in der Geburt und in der Tradition der Familie. Diese historische Tradition bildet nun aber nicht an sich einen Gegensatz zum Wissen; denn sie vermittelt das Wissen. Der allgemeine Unterricht aber, der jetzt den Juden mit dem Christen verbindet, verbindet ihn daher auch mit den christlichen Glaubensstoffen, insofern diese die Unterrichtsstoffe aller geschichtlichen und insbesondere aller ästhetischen Bildung sind. So besteht für den Christen überhaupt kein Gegensatz zwischen seiner Aufnahme in die christliche Religion und seiner geistig-religiösen Bildung. Nur wo über das historische Wissen hinaus die Gewissensfrage sich erhebt für die Wahrheit der Religion, da tritt auch für ihn der Konflikt ein. Und hier macht sich nun das viel verschlungene Spiel der Idealisierungskünste geltend, welche den sachlichen Wert der religiösen Gedanken und der Glaubenssätze mit der persönlichen Wahrhaftigkeit zu vereinbaren und in Einklang zu bringen streben. So gewaltig diese Kämpfe sind für den einzelnen, wie für die Gemeinde, so vermögen sie doch dem Gesamtcharakter des christlichen Weltalters das Ansehen der Einheitlichkeit nicht zu entreißen. Selbst die Geschichtlichkeit Christi bleibt dabei eine belanglose Frage: seit der Welteroberung des Christentums hat die Geschichte einen beherrschenden christlichen Charakter.

Diesen Gedanken hat auch der Jude unbedingt anzuerkennen; er wird ihm durch seine ganze schon elementar-wissenschaftliche Bildung eingeprägt. Daher aber überkommt ihn das beängstigende Gefühl einer Weltfremdheit gegenüber diesem Allgeist der Kultur. Er glaubt sich daher vor die Alternative gestellt: entweder die Welt zu bejahen und alsdann dem Geiste der Weltkultur sich schlechterdings unterzuordnen und einzugliedern, wie sehr dagegen auch sein religiöses Gewissen und sein soziales Milieugefühl sich sträuben mag —, oder aber dieser ganzen Kulturwelt mit allen ihren Machtzaubern innerlich zu entsagen und sich auf das Paradies seiner religiösen Einsamkeit zurück-

zuziehen, welche die Gefahr einer nationalen Isolierung einzuschließen droht.

Diese Alternative hält man allgemein für ein berechtigtes, ein unüberwindliches Entweder-Oder. Besteht sie denn aber wirklich aus gleichartigen Gliedern, die man in ein Verhältnis zueinander setzen darf? Ist es etwa der richtige Gegensatz zur Kultur mit ihren Zweideutigkeiten und Widersprüchen, sofern man diese als in der Religion gelegen erkennt, daß man den Übersprung macht von der religiösen zur nationalen Isolierung, anstatt bei der religiösen Selbstbesinnung zu verharren, welche allein zur religiösen Klärung und Kräftigung und auf diesem Grunde auch zu der Sicherheit einer kulturellen Selbständigkeit und Souveränität führen kann?

Es ist ein offenes Geheimnis, daß der tiefste Grund der Notlage des modernen Judentums in der religiösen Unwissenheit beruht. Es ist nicht wahr, daß dem modernen Juden die religiöse Gesinnung fehle. Wäre dies der Fall, so könnte er nicht so hoch stehen in der sozialen Gesinnung, in der er in der allgemeinen Fürsorge, wie auch in der jüdischen, so wahrhaft Vorzügliches leistet. Aber was ihm zu seinem religiösen Selbstgefühl mangelt, das ist die Kenntnis seiner eigensten religiösen Schätze. Und während bis auf die letzten Zeiten diese Kenntnis eine weitverbreitete wissenschaftliche der literarischen Quellen war, fehlt jetzt in den allgemeinsten Kreisen oft jede Spur einer religiösen Bildung. Wer im Konzert heute Händels Messias hört, weiß nicht, daß im Buche Hiob der Text zu der Arie steht: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt.“ So wird der Begriff des Erlösers selbst dem Juden erst durch die Kunst vermittelt, die er durchaus nur als eine christliche erkennen zu dürfen glaubt.

Aber es ist nicht allein die Unbekanntschaft mit dem jüdischen Faust, die die Bildung des modernen Juden kennzeichnet, sondern der gesamte Inhalt seiner alten Bibel ist für seinen modernen Geist wie nicht vorhanden, oder höchstens gestattet er sich insoweit Notiz davon zu nehmen, als die christliche Kultur sie ihm anempfiehlt oder zubilligt. Sein eigenes Herz aber treibt ihn nicht hin zu den Urgründen seines Geistes, zu den Urquellen der Religion — welche ja doch die Voraussetzung des Christentums und der christlichen Kultur selbst sind.

Hier sind wir an dem Punkte angelangt, um die Berechtigung

13*

dieses Scheins der Fremdheit, der den Juden in der modernen Welt, sofern sie christlich sei, überfällt: als ob diese christliche Welt eine durchaus selbständige Schöpfung der christlichen Ideen wäre, an der er selbst nicht *als schöpferisches Subjekt* wesentlich mitgewirkt hätte. So war es zu Anfang. So ist es im Mittelalter selbst geblieben. So ist es wieder erneut geworden im Beginne der neueren Zeit. So ist es verblieben bis auf den heutigen Tag. Und so wird es bleiben, solange diese ganze Kultur in ihren religiösen und sittlichen Grundvesten bestehen bleibt.

Diesen Anteil des Judentums an den Ursprüngen und an der Fortentwicklung der christlichen Kultur wollen wir in überschauenden Blicken betrachten, um an dieser Orientierung das Vorurteil zu widerlegen, als ob der Jude die allgemeine Kultur fliehen müßte, um selbständiger Jude bleiben zu können. Der Jude bleibt vielmehr überall zu einem guten, vielleicht zum allerbesten Teil in seiner eigenen Welt, in deren tiefsten Gedankenstoffen, sofern er der allgemeinen Kultur mit seinem Geiste und seiner Seele sich hingibt.

II.

Unter allen Auffassungen des Christentums ist sicherlich die idealste diejenige, welche die Bedeutung des Christentums in der Verherrlichung, der Idealisierung des Leidens erkennt. Die geschichtliche Charakteristik einer Religion kann nur gerecht werden, wenn sie sich von der Dogmatik freimacht und von der Verlegung des Schwerpunktes der Religion in ihre Dogmatik, sofern diese prinzipiell nicht zusammenfällt mit ihrer Ethik. Das Leiden des Menschen in seinem Leben und Sterben ist ein allgemein menschliches Problem, dessen sich zwar auch die Metaphysik bemächtigt, das aber trotzdem für den schlichten Menschenverstand die unmittelbarste, die brennendste, obzwar dunkelste Frage bleibt.

Hegel hat in seiner universellen Charakteristik der Perioden der Weltgeschichte das Christentum die Religion des unglücklichen Bewußtseins genannt. So treffend der Ausdruck scheint, so ist er doch zweideutig, und er wird dem Ernste des Christentums nicht gerecht. Nicht das Bewußtsein ist als christliches

unglücklich, sondern das Bewußtsein des Unglücks soll das Christentum auszeichnen. Auch so noch bleibt der Ausdruck zweideutig; denn es wird nicht klargestellt, von welchem sittlichen Gesichtspunkte aus das Unglück gefühlt wird: ob von dem des Eudämonismus, oder aber von dem des reinen Moralismus und der absoluten sittlichen Würde des Menschen.

Es ist nicht zufällig, daß der Eintritt des sozialistischen Zeitalters begleitet wurde von biblischen Studien über die Sozialgesetzgebung im Alten Testament. Und es waren meistens Männer der kirchlichen Reaktion im evangelischen Lager, welche diese Studien betrieben und auf Grund derselben den Schlachtruf für „praktisches Christentum" erhoben. Diese Männer bezogen das Unglück auf das soziale Elend, und dem Christentum wurde durch diese soziale Deutung die beste Idealisierung zuerkannt.

Auch von philosophischer Seite wurde die Philosophie des Leidens nicht nur unter Anpreisung des Buddhismus, wie im Pessimismus Schopenhauers, als der eigentliche Sinn des Christentums gepriesen, nämlich von einem freien Geiste mit wahrhaftiger ethischer Begeisterung: von Friedrich Albert Lange im Schlußkapitel seiner „Geschichte des Materialismus". Er war der starren evangelischen Orthodoxie entstammt, nicht einem Pietismus. Und Philosoph, praktischer Weltmann und Politiker, wie er alles dieses zugleich war, wuchs er in der preußischen Konfliktszeit in die Sozialdemokratie hinein. Das erste Gespräch, das ich mit diesem Manne führte, als ich unter ihm mich habilitieren wollte, betraf diesen Punkt. „In der Auffassung des Christentums besteht wohl eine Differenz zwischen uns." So suchte er in seiner Aufrichtigkeit bei dem ersten Besuch eine freimütige Verständigung herzustellen. Meine Ant-Antwort war: „Was Sie Christentum nennen, nenne ich Prophetismus." Und wie mit einem Schlage waren unsere Seelen verbunden. Unvergeßlich ist mir die Interjektion, mit der dieser freie, edle deutsche Mann meine Äußerung aufnahm. „Ja, ich will Ihnen die unterstrichenen Prophetenstellen in meiner Bibel zeigen." Das war seine freudige Antwort. Das Gefühl der Fremdheit zwischen uns war durch dieses eine Wort beseitigt.

Es ist aber nicht allein das geschichtliche Vorurteil vom praktischen Christentum, welches die moderne Scheidewand zwischen der sittlichen Auffassung dieser beiden Religionen

bildet, sondern mehr noch scheint der Ursprung und die geschichtliche Grundlage des Christentums, als der Religion des Leidens, eine tiefe Trennung vom Judentum zu bewirken. Das Leiden Christi hat dem modernen Christen nicht nur, auch nicht einmal vorzugsweise die dogmatische Bedeutung für die Erlösung der sündigen Menschheit, sondern seinem modernen Bewußtsein gilt hauptsächlich die symbolische Bedeutung, welche sie dem Leiden gibt, als Inbegriff, als Hauptwert des ganzen Menschenlebens. Gegen diese metaphysische Symbolik tritt daher selbst die Frage von der Geschichtlichkeit Jesu nebst der seiner Passion als belanglos zurück — das Dogma und die Geschichte hinter die Symbolik.

Und vor der Macht und dem Zauber dieser Symbolik alles menschlichen Daseins müßte nun der geschichtliche Lebensanteil des Juden zurückschrecken, dieweil er ja diesem Mysterium seine Anbetung versagen muß! Indessen nicht allein die Anbetung muß er hier versagen, sondern auch ohne tieferen Anteil des Geistes und des Herzens müßte er von diesem tiefsten Mysterium des Menschenschicksals sich abwenden, weil es in dieser Tragödie Christi dargestellt wird, weil sie eben das Gerüst, den Untergrund für allen ethischen Inhalt der christlichen Glaubenslehre bildet!

Vorab muß nun aber erst genau unterschieden werden, was vom jüdischen Bewußtsein aufgenommen, was dagegen schlechterdings abgestoßen werden muß. Nur Symbolik darf im günstigsten Falle zugelassen werden. Die Lebensbeschreibung selbst und an sich darf niemals den Inhalt einer Religionslehre im jüdischen Geiste bilden. Mose ist für den Juden nur der „Knecht Gottes“, der die Lehre Gottes überliefert. Und nur diese überlieferte Lehre wird Inhalt der Religion. Moses Leben dagegen gehört der Geschichte und der Sage an, wie das aller Richter, aller Könige und aller Propheten. Er stirbt, wie jeder sündige Mensch; nur daß sein Grab für jedermann und für allezeit verborgen bleibt. Für den Juden besteht eine scharfe Trennung zwischen jedem Menschenleben, auch dem mächtigsten und dem wohltätigsten, und der Lehre seines Gottes.

Aber die Symbolik ist Poesie, und als Poesie, als Propheten- oder Psalmendichtung hat sie natürlichen Zugang zur Religionslehre. Die Reden der Propheten und die Gedichte der Psalmen, wie andere Gedichte, sind zu den Büchern Mose hinzugetreten

und haben sich mit ihnen im Kanon der Heiligen Schrift vereinigt. So braucht uns auch nicht die tiefsinnige Dichtung vom Leiden, als dem höchsten Werte des menschlichen Daseins, fremd zu bleiben, so wenig als uns Hiob fremd bleibt — wenn nur die Symbolik über das Leiden des Menschen nicht hinausgreift, um einzudringen in das Wesen des Einzigen Gottes.

Indessen entspricht es nicht dem literarischen Tatbestande, daß wir die Symbolik des Leidens uns schlechterdings nur von der fremden Religion anzueignen hätten: vielmehr haben wir sie als unser eigenstes prophetisches Erbgut zu erkennen. Wer das 53. Kapitel des Deuterojesaja mit der Unbefangenheit liest, wie der moderne Literaturgeist sie sich zu besitzen einbildet, in Wahrheit jedoch sie nicht besitzt — der wird die verkehrte Welt gar nicht begreifen können, welche die Passion Christi nicht in diesem literarischen Urbilde schlicht und klar wiedererkennt. Die Bibelkritik sagt zwar nicht mehr, daß die Weissagung Jesajas die Erscheinung und das Leiden Christi prophezeit habe. Sie erkennt jetzt einmütig in dem Liede vom „Knechte Jahves“ den Rest Israels als diesen Knecht, als den Messias in dieser höchsten Gestalt an. Aber nirgend findet man die Anmerkung, welche Philologie und Geschichtsforschung unerbittlich fordern: und dieser Knecht Jahves nebst der Geschichte seines Lebens und seines Leidens ist das Urbild der Passionsgeschichte Christi.

Wir Juden harren auf den Messias auch für die freie Wissenschaft. Und in dieser geschichtlichen Zuversicht auf die Freiheit der Forschung bleiben wir unbeirrt und unentwegt auf dem eigenen Urboden unseres Gottesglaubens. Aber soweit wir auf anderem Boden Früchte gewahren, die der Mutterboden hervorgebracht hat, da hat uns der Weltsinn der Literatur frei genug gemacht, um das anscheinend Fremde als Eigenes wiederzuerkennen, zu schätzen und zu ehren. Die dogmatische Umgebung, in welche der prophetische Urgedanke eingehüllt worden ist, darf uns nicht abschrecken, noch von der Sympathie mit dem Grundgedanken fernhalten. Die Passion Christi ist in ihrem literarischen Urbilde das Leiden des Gottesknechtes. Und die Symbolik des Christentums ist daher ebenso genau das Leiden des Messias, wie das praktische Christentum in der sozialen Fürsorge zurückgeht auf die Sozialgesetzgebung des Mosaismus.

Nur der Gegenstand des Symbols hat sich verändert. Der Prophet zeichnet im Knechte Gottes das Schicksal Israels. Aber der Rest Israels ist für sein messianisches Bewußtsein die ganze Menschheit, zu der Israel alle Völker vereinigen wird. In der Gestalt Israels ist es daher auch nur der Mensch, in dessen Leiden die Summe des menschlichen Daseins gezogen wird.

III.

Zu den Vorzügen des Christentums pflegt seine Verwandtschaft mit dem Pantheismus gezählt zu werden. Zwar der universelle direkte Pantheismus, der das Universum schlechthin mit Gott gleichsetzt, kann nicht ausdrücklich angesprochen werden, da jede Form des Monotheismus den Einen Gott als Schöpfer des Weltalls annehmen muß. Aber der Pantheismus hat sich schon in der Antike mit einer Vermittlung ausgerüstet, welche zuerst die Seele, als Weltseele, und sodann die Vernunft, der Logos bildet. Dieser Logos Philos hat im Christentum vornehmlich das Dogma von der Menschwerdung Gottes zur Wirkung gehabt. Die Vernunft ist es, welche die Vermittlung zwischen Gott und Mensch vollzieht. Mit diesem Gedanken haben sich die ältesten Väter des Christentums das Dogma der Trinität gedeutet. Es ist sicherlich keine Verletzung der Pietät für das Christentum, wenn man auszusprechen wagt, daß niemals und von keiner berufenen Seite dieses Dogma anders geglaubt worden sei, als in solcher Idealisierung. Dieses Gedankens aber glaubte man bedürfen zu müssen, da das Verhältnis zwischen Gott und Mensch eine Vermittlung durch die Vernunft voraussetzt.

So entstand ein indirekter, nicht nur durch die Weltseele, noch durch die Weltvernunft, sondern durch die Mensch und Gott verbindende Vernunft vermittelter Pantheismus. Und da nun die Menschwerdung Gottes diese Vermittlung zwischen Gott und Mensch vollzieht, so sei dies eine Richtung des Pantheismus, welche dem Christentum eigentümlich sei, und durch welche es sich vom Judentum mit der starren Jenseitigkeit und Unvergleichbarkeit seines Einzigen Gottes unterscheide.

Beachten wir indessen, daß der Sinn der Menschwerdung lediglich durch die Gemeinschaft der Vernunft bei Gott und

Mensch zur Auswirkung kommt, so müßten wir an allen Grundelementen des Judentums irre werden, wenn nicht auch in ihm dieser Ursinn der Vernunftgemeinschaft zu einer tiefen und breiten Grundanlage gekommen wäre. Gott hat dem Menschen die Vernunft gegeben. Der Mensch könnte sie nicht von sich selbst haben; sie ist das Wahrzeichen der göttlichen Schöpfung. In ihr wird er zum Ebenbilde Gottes.

Und auch Gott hinwiederum kann, wie sehr immer dem Grade nach verschieden, dennoch dem Wesen nach nur dieselbe Vernunft dem Menschen verliehen haben, die sein eigenes göttliches Wesen ausmacht. So stellt die Vernunft das Verhältnis zwischen Gott und Mensch her, das zwar niemals Identität bedeuten darf, das aber jenem Ursinn des Pantheismus gerecht wird.

Schöpfung und Offenbarung vereinigen sich in der Vernunft zu einer und derselben Funktion Gottes. Gott ist der Schöpfer des Menschen, als der Schöpfer seiner Vernunft. Und so ist alle Schöpfung zugleich Offenbarung, weil Erweckung und Entfaltung der göttlichen Vernunft im Menschen.

Fehlt nun etwa jener Urkern des zulässigen Pantheismus dem Judentum, wenn Hiob es aussprechen darf: „Wahrlich, Geist ist im Menschen, und die Seele des Allmächtigen macht sie vernünftig“? Oder in dem anderen Ausspruch: „Ein Anteil an der Gottheit von oben und das Erbteil des Allmächtigen aus der Höhe“? In vollem juristischen Ausdruck wird hier das Erbeigentum des Menschen an der Gottheit festgestellt.

Es ist aber eine wundersame Fügung, daß in der ursprünglichen Entwicklung des biblischen Judentums es noch zu einer direkten Bestätigung gekommen ist dafür, daß es einer eigenen persönlichen Vermittlung, nicht bloß nicht in einer Menschwerdung, sondern auch nicht durch einen Logos oder heiligen Geist bedarf.

Der heilige Geist — die richtige Übersetzung würde lauten: der Geist der Heiligkeit — kommt außer einer minder wichtigen Stelle in einem Doppelverse bei Jesaja nur im Psalm 51 in charakteristischer Bedeutung in der ganzen alten Bibel vor. Der Psalm wird auf die Sünde Davids an der Bathseba bezogen und hat von daher seine Überschrift empfangen. Dort aber ruft David aus: „Verwirf mich nicht von Deinem Angesichte und nimm Deinen heiligen Geist nicht von mir.“ Gerade von

schwerster Sünde belastet, verzweifelt David nicht an dem unverlierbaren Besitze seines heiligen Geistes. Diesen hat er von Gott empfangen, und ihn kann Gott nicht von ihm wegnehmen, ohne mit dem Menschen sich selbst zu vernichten. Der heilige Geist ist der Geist der Heiligkeit, zu der Gott den Menschen berufen hat. Die Heiligkeit ist die sittliche Vernunft, welche Gott und Mensch zwar nicht vereinigt, aber verbindet. Und durch diese sittliche Vernunft unterscheidet sich das Judentum vom Pantheismus: der die sittliche Vernunft nivelliert zur Weltvernunft und das Sittengesetz gleichsetzt mit dem Naturgesetz. Wie nun aber durch die göttliche Vernunft im Menschen der gesunde Keim des Pantheismus auch im Judentum angelegt ist, so könnte es nicht ausbleiben, daß auch die jüdischen Denker der Versuchung des Pantheismus nicht immer, nicht grundsätzlich widerstanden. Munk gibt in seinen „Mélanges de philosophie" eine Stammtafel der jüdischen Pantheisten bis auf Spinoza. In vorderster Reihe steht da Salomo ibn Gabirol, eine exzentrische Erscheinung in dieser Reihe. Denn der Mann war ja der synagogale Dichter mit seiner tiefsinnigen Psalmenlyrik. Aber er war zugleich ein Metaphysiker, der seinen Seelenbegriff vor den Netzen von Materie und Form nicht zu schützen vermochte und von daher in die Schlingen des Pantheismus verfiel.

Dieses historische Phänomen hat ein Nachspiel gehabt, dem in neuester Zeit noch ein Satyrspiel gefolgt ist, dessen Bericht einen heiteren Trost in dieser schweren Zeit bringen dürfte.

Gabirol gibt sich in seinem philosophischen Werke Mekor chajim (Fons vitae) nicht als Juden zu erkennen, und so konnte es kommen, daß, während Pico von Mirandola ihn noch als solchen kennt, Giordano Bruno ihn nach seinem philosophischen Autornamen Avicebron für einen arabischen Mohammedaner hält und mit großer Anerkennung ihn vielfach zitiert, mit anderen Worten, seinen Pantheismus hauptsächlich ihm entnimmt.

Es ist daher ergötzlich, daß der vielbelesene nationale Odysseus Houston Stuart Chamberlain von Goethes angeblichem Pantheismus die Spinozaquelle eifervoll ablehnt. Goethe habe Spinoza nur obenhin gelesen, dagegen habe er seinen Pantheismus Giordano Bruno zu verdanken. Für Chamberlain gilt diese Quelle um so unverdächtiger arisch, als Giordano

Bruno vielleicht die boshafteste antisemitische Giftquelle ist, die es überhaupt in der ganzen neueren Literatur geben dürfte. Wahrscheinlich hat von hierher auch Spinoza bösen Einfluß erlitten. Aber das dämonische Ränkespiel, welches selbst das zweifelhafte Gut des Pantheismus dem semitischen Geiste nicht verdanken will, wird durch diese Notiz, die bekannt genug ist, humoristisch erledigt. Salomo Munk, der von Deutschland auswandern mußte, um in Paris ehrenvolle Wirksamkeit zu finden, hat in dem Araber den Juden wieder entdeckt. Giordano Bruno hat daher aus jüdischer Quelle seine Nahrung geschöpft. Und wenn Goethe mehr Bruno als Spinoza gelesen hätte, so wäre auch dann sein Pantheismus nichtsdestoweniger ein jüdischer.

IV.

Innerhalb der christlichen Kultur hat die Reformation eine Besonderheit der protestantischen Kultur hervorgebracht. Diese besteht nicht allein für die allgemeine Kultur des Geistes in Wissenschaft, Literatur und Kunst, sondern nicht minder auch für die intimsten Verhältnisse der Religion. Die Alternative: Werke oder Glauben ist eine Kampfparole, ein Stichwort, dessen eigentlicher Sinn und Wert unverstanden bleibt, wenn die Bollwerke verschleiert bleiben, gegen welche und für welche der Kampf geführt wird. Die strittigen Werke sind nämlich keineswegs die Werke der freien Sittlichkeit, welche der natürliche und unausbleibliche Erfolg des echten Glaubens sind, sondern gemeint sind die Heilswerke der Kirche, in denen diese ausschließlich die christliche Religiosität begründet und befestigt.

Gegen die souveräne Kirche und ihre Glaubenswerke richtet sich der Protestantismus mit seinem Glauben. Wenn nun aber die Autorität, die Souveränität der Kirche und ihrer Heilswerke für die Begründung des Glaubens verschmäht wird, so stellt dadurch der Protestantismus in seinem seelisch gedanklichen Prinzip die Persönlichkeit des Individuums der abstrakten Macht der Kirche entgegen. Die Persönlichkeit des Individuums trägt aber unvermeidlich den Charakter der Subjektivität mit allen ihren Zweideutigkeiten in sich. Diese Subjektivität mit ihren Gefahren, aber auch mit ihren klassischen Tendenzen ist das

Schicksal des Protestantismus. Die Persönlichkeit wird herausgehoben aus der universellen Allgemeinheit der Kirche, die Individualität wird zu eigener Verantwortlichkeit erweckt und aufgerufen.

Dies ist der eigentliche Sinn des neuen Glaubens: die eigene persönliche, also immerhin subjektive Verantwortlichkeit des religiösen Gewissens, die nicht aufgeht in dem Schutz und in der Allgewalt der Kirche, sondern vielmehr der Kirche selbst erst einen wahren Gehalt erobern will aus den Tiefen des persönlichen, des sittlichen Selbstbewußtseins. Auf diese Entdeckung der Persönlichkeit ist die „Freiheit des Christenmenschen" gerichtet, in welcher Luther die neue Religiosität begründet.

Indessen, wenn schon die Freiheit für die Ethik das schwierigste Problem bildet, so wird es verständlich, daß sie für den Begriff des Christenmenschen, mithin für den Glauben zu einer gewaltigen Antinomie wird. Liegt auch die Quelle dieser christlichen Freiheit lediglich in der sittlichen Vernunft, welche allein die Quelle der ethischen Freiheit ist? Oder aber hat die christliche Freiheit in dem Grunde ihres Glaubens doch noch eine andere Quelle anzuerkennen außer dem Glauben der Vernunft, außer der Vernunft des Glaubens? Nur wenn diese Frage eine klare Antwort findet, kann der Kampf des Glaubens gegen die Kirche und ihre Werke zu einer klaren Entscheidung führen.

Es gehört zu den geheimsten Triebkräften des protestantischen Glaubens, daß der Begriff Christi zum Wechselbegriffe wird für „das Wort Gottes". Das Wort Gottes, die Heilige Schrift, ist die Stütze der Kirche, welche durch ihre Kanonisierung und ihre authentische Auslegung die Autorität der Schrift verbürgt. Sollte daher die Kirche entrechtet werden, so mußte der neue Glaube die Schrift von ihrer Buchstäblichkeit befreien und zu einer neuen Idealisierung bringen, welche die der Kirche zu entkräften und zu übertreffen vermöchte. Eine solche Idealisierung bildet nun im protestantischen Glauben Christus selbst, der an die Stelle des Wortes Gottes tritt. Indem der Protestant den Glauben an Christus einsetzt für den Glauben an die Schrift, vermeint er des Buchstabenglaubens an eine schriftliche Urkunde enthoben zu sein. Die Urkunde hat ein zeitliches Gepräge mit allen zeitlichen Nebenumständen; Christus aber — ist denn aber Christus nicht selbst auch ein zeitlicher, mithin ein literarischer

Charakter? Bleibt mithin die Berufung auf ihn nicht trotz alledem die auf eine literarische Erscheinung?

So sollte man denken. So hat auch immer und besonders scharf in den letzten Jahren der Kampf gegen die Geschichtlichkeit Jesu eingesetzt. Der protestantische Glaube hingegen ist aus der deutschen Mystik hervorgegangen, und für diese ist nicht die Geschichtlichkeit einer literarischen Urkunde die sprudelnde Quelle, sondern vielmehr die Vernunft in aller ihrer Subjektivität, in allen ihren Tiefen und Untiefen. So wird für Luther selbst schon Christus zu einer Idealfigur des Glaubens. Und nur darin begründet sich die Neuheit und die Aufrichtigkeit dieses Glaubens als einer geschichtlichen Grundkraft: daß dieser Glaube nicht in einer geschichtlichen noch literarischen Tatsache begründet wird, sondern in dieser Idealgestalt, in diesem Gebild der religiösen Phantasie, welches mit Benutzung der Evangelien als Christus benannt wird.

Da nun aber dieser Christus, wenngleich aus dem Material der Evangelien und in freier Benutzung der Propheten und der Psalmen, dennoch eigentlich eine Schöpfung der Vernunft ist, welche, als solche, zum Glauben sich ausprägt, so ist dieser Christus des Glaubens nicht sowohl schlechthin die Gestalt einer schriftlichen Urkunde, als vielmehr die Schöpfung des Glaubens, die, wie der Glaube selbst, immer nur eine Aufgabe des gläubigen Individuums ist, welche in dieser Schöpfung ihre gläubige Persönlichkeit zu erzeugen und immerdar zu behaupten hat.

So können wir uns den protestantischen Glauben in seiner geschichtlichen Weltmacht verständlich machen, um uns in dieser protestantischen Welt mit unserem Monotheismus und unbeschadet desselben heimisch zu machen. Wir können uns so die feinste Idealisierung dieses protestantischen Glaubens gefallen lassen, ihr Sympathie widmen und zu ihrer Fortentwicklung zu unserem Teile mitarbeiten, ohne daß wir darum auch dem Katholizismus gegenüber die geschichtliche Pflicht der Idealisierung schlechterdings aufgeben müßten. Wir stehen eben als absolute Monotheisten, die wir in jeder Form der Identität eine Vermittlung zwischen Gott und Mensch abweisen, in unbefangener Objektivität diesen christlichen Konflikten gegenüber, so daß wir den freien geschichtlichen Blick uns offenhalten können für den

Fortgang dieser religiösen Entwicklung. Es ist eitel Wahn, daß wir außerhalb dieser religiösen Welt ständen, so daß die Meinung entstehen könnte, als müßten wir in eine dieser Kirchen eintreten, um in die lebendige Geschichte der Religion einzutreten. Denn ist es etwa nicht der Urgrund unserer Religion, welcher in allen diesen Entwicklungsformen des Christentums fortlebt und fortwirkt?

Betrachten wir nur in kurzer Erwägung, wie sich jene Innerlichkeit des Glaubens, welche der Kirche und den Urkunden gegenüber auf die freie Persönlichkeit sich zurückzieht, wie sich diese Innerlichkeit des persönlichen Glaubens auch in unserem Monotheismus hindurchringt. Man spricht soviel in der modernen Bibelforschung vom Deuteronomium, aber sein tiefster Sinn, so offenbar er ist, bleibt doch verschlossen. Unerkannt und unerwogen bleibt das Wort: „Denn diese Lehre ist dir nicht fern, noch wunderhaft verborgen, sie ist nicht im Himmel, so daß du sprechen müßtest: wer steigt uns hinauf zum Himmel und holet sie uns, sondern in deinem Munde und in deinem Herzen ist sie, um sie auszuführen.“ Die Thora ist nicht im Himmel, sondern im Munde, mithin in der Sprachvernunft und im Herzen des Menschen. So rüstet sich das Deuteronomium gegen das Vorurteil einer Faktizität der göttlichen Lehre, die der unvermeidlichen Subjektivität des Menschen etwa zu widerstehen vermöchte. Und sogar gegen die Offenbarung am Sinai wird Front gemacht. Denn nicht mit unseren Vätern hat Gott am Horeb den Bund geschlossen, sondern mit uns, die wir hier heute am Leben sind. So wird der Bund von dem Schein einer vergangenen Tatsache befreit und lebendig und innerlich gemacht für eine gegenwärtige Generation, die sonach zum Träger und Vorbild wird für alle Generationen der Zukunft.

Und wie hierdurch die Offenbarung zu einer Aufgabe des persönlichen Glaubens wird für jedermann und für allezeit, so wird die Versöhnung mit Gott, die Erlösung durch Gott zu einer ausschließlichen Aufgabe des persönlichen Individuums. Es ist nicht genug, Jesaja, Jeremia und die Psalmen zu rühmen dafür, daß sie ein neues Herz und einen neuen Geist von Gott erflehen und verheißen: man wird Jecheskel nicht gerecht, wenn man sich nur an seine scheinbare Reaktion in der Beibehaltung des Opfers hält, und darüber versäumt, die Umgestaltung, die

Verwandlung des Opfers zu begreifen, welche er aus seinem neuen Gedanken der Versöhnung und der Erlösung ableitet. „Werfet von euch alle eure Missetaten und machet euch ein neues Herz.“ Das ist ein ganz neues Wort, von dem die Propheten vor Jecheskel nichts gesagt haben. Nicht Gott soll das neue Herz machen, sondern der Mensch selbst soll sich das neue Herz machen. Und er könne dies, insofern ihm die Aufgabe zufällt, von allen seinen Missetaten sich selbst zu befreien, sie von sich zu werfen, sein Ich nicht mit seinen Sünden andauernd behaftet zu denken. Das ist der Sinn der Versöhnung, welche der absolute Monotheismus anstrebt und vollzieht.

Der Glaube an den einzigen Gott ist der Glaube an den guten Gott. Und in nichts anderem besteht und vollendet sich die Güte Gottes als in der Sündenvergebung. „Denn bei dir ist die Vergebung, auf daß du gefürchtet werdest.“ So lautet der Psalm. Und so auch verbindet der Psalm „gut und vergebend“. Die Güte Gottes aber würde ebenso aufgehoben, wie seine Einzigkeit, wenn ich zum Glauben an den vergebenden Gott noch eines anderen Glaubens bedürfte. Und ebenso würde das Verhältnis der Menschen zu diesem einzigen guten Gott verletzt, wenn ich die Sündenvergebung erlangen könnte durch irgendein anderes Mittel, durch irgendeine andere Idealisierung als die meiner selbst. Ich habe die Kraft, alle meine Missetaten von mir hinwegzuwerfen und mir selbst ein neues Herz zu schaffen. Diese Kraft ist meine Menschenkraft, die mir Gott verliehen hat. Auf diesen Gott blicke ich hin, wenn ich alle meine Missetaten von mir werfen und ein neues Herz mir machen will. Auf diesen Gott allein blicke ich dabei hin; denn an ihn glaube ich, als den einzigen, der gut ist.

Ein sonderbares Mißverständnis habe ich in jüngster Zeit erlebt, über das ich hier berichten darf, weil es von einer typischen Bedeutung ist, die über mein eigenes Erleben hinausreicht. W. Herrmann, ein Mann, der über ein Menschenalter meine Arbeit mit Wohlwollen und Verständnis begleitet, der auch an der schmalen Grenze von Philosophie und Religion, ich darf wohl sagen, sich mir zur Seite gestellt hat, derselbe philosophische Theologe hat nun meinem „Begriff der Religion im System der Philosophie“ eine Besprechung in der „Christlichen Welt“ gewidmet, die nicht mich allein befremdet haben

dürfte. Weil ich die Offenbarung durch Christus in jeder Form ablehne, werde ich nun beschuldigt, nach aller meiner Lebensarbeit für das freie Recht der philosophierenden Vernunft in das Mittelalter zurückgefallen zu sein. Wie ein solcher Widerspruch psychologisch verständlich werde, wird nicht erörtert. Dahingegen wird nun aber die Möglichkeit dieses Vorwurfs aus der Befangenheit verständlich, welche über den Horizont des Christusglaubens nicht hinwegzublicken vermag. Ich brauche indessen den Offenbarungsbegriff Herrmanns gar nicht anzugreifen; ich brauche ihm nicht den Vorwurf zurückzugeben, daß er die Dialektik des Mittelalters fortsetze —, denn ich sehe in dieser Fortentwicklung gar keinen Nachteil. Sobald Christus, anstatt als eine geschichtliche Tatsache und Person, in Form einer Idee gewürdigt wird, so lebt der beste Sinn des christlichen Altertums und der tiefste Zug des Mittelalters fort, und in diesem Fortleben vertieft sich die protestantische Dogmatik viel kräftiger und echter als in dem Pochen auf die Faktizität einer geschichtlichen Person.

Ein anderes aber ist es, die Weltgeschichte in einem bisherigen Hauptteile verstehen zu wollen, ein anderes aber, sie fortzuführen in dem kleinen Winkel, den Gott uns für unser Dasein und für unser Wirken zur Anerkennung seiner Einzigkeit in der bisherigen Geschichte beschieden und nach unserem Glauben für alle Ewigkeit verheißen hat. In diesem unserem Glauben erkennen wir den unerschöpflichen Grund der Offenbarung in unserem Herzen. Und in diesem Glauben an diese Offenbarung im Menschenherzen erschaffen wir uns unaufhörlich ein neues Herz und einen neuen Geist, erschaffen wir uns immerdar unsere gläubige, unsere verantwortliche Persönlichkeit. Für uns gibt es keinen Gegensatz zwischen Glauben und Werken. Denn wir haben keine Werke der Kirche. Wir haben, wie es in unserem Gebet am Versöhnungstage heißt: „keinen Priester und kein Opfer“. Die Werke unserer Frömmigkeit sind lediglich die Werke unseres Glaubens. Und unser Glaube ist nicht etwa lediglich ein geschichtlicher Glaube an eine schriftliche Urkunde, sondern diese selbst ist auf unser Herz zurückgeführt, und auf den Bund, den heute und alle Tage jedes lebendige Wesen mit Gott zu schließen hat.

Wir bedürfen daher für die Begründung unseres Glaubens

des Protestantismus nicht, der selbst vielmehr wahrlich nicht allein aus den Evangelien oder gar aus Paulus seinen Glauben nach seiner weltgeschichtlichen Bedeutung schöpfen konnte, der für Luther vielmehr aus den Psalmen sich erschloß, und für die Folgezeit noch immer tiefer aus den Propheten ergründet wird. Wir leben allerdings in gewisser Weise noch im Mittelalter mit unserem Glauben, nämlich in unserem Mittelalter, in dem unsere Religionsphilosophen blühten, als deren Haupt wir Maimonides verehren, den übrigens auch die Vorreformation besonders nach seiner Bedeutung erahnt hat. Der erste deutsche Philosoph, der Kardinallegat Nikolaus von Cues, hat sich für die Attributenlehre, mithin für das Grundproblem der Erkenntnis Gottes auf ihn berufen. Unser Mittelalter ist ein anderes als das christliche Mittelalter.

Ich kann nun aber mit einem tröstlicheren Hinweis diese Auseinandersetzung abschließen. Auf meinen Artikel in den Neuen Jüdischen Monatsheften, der vom Leiden handelte, schrieb mir ein philosophischer Freund: „Jude oder Christ, Jude oder Deutscher — wir müssen dahin kommen, daß, sowie dies zweite ‚oder' anstößig ist, auch das erste es sei. Außer im Sinne der Pietät, den Sie so sehr und gewiß mit Grund und mit Recht betonen, für das ich übrigens überall, wenn ich darauf hinweise, Verständnis finde." Diese Einsicht meines Freundes muß der Wahrspruch des künftigen nationalen Lebens in unserem deutschen Vaterlande werden. Wie Jude oder Deutscher anstößig ist, so muß es auch als anstößig erkannt werden, Jude oder Christ zur Parole machen. Und so muß auch das Schreckgespenst für den Juden verschwinden, als ob er ein Fremdling wäre in der christlichen Kultur und gar in der deutschen protestantischen, während das Deuteronomium ihm die Lehre in das Herz geschrieben hat.

Auf dieser Innerlichkeit des persönlichen Glaubens beruht die Lebendigkeit unseres Monotheismus und auf seinem Grunde die unserer Ethik, sowohl in den unbedingten Pflichten der Menschlichkeit wie in den geschichtlichen Hoffnungen auf die vereinigte Menschheit.

Zur Begründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums

Unter allen Wandlungen, welche die religiös-kulturelle Verfassung des Judentums seit etwa hundert Jahren erfahren hat, ist keine so frappant wie die Verminderung oder gar das Verschwinden der jüdischen Gelehrsamkeit unter den modernen Juden. Es war ja ein soziologisch sehr interessanter Ausnahmezustand, der das ganze Mittelalter hindurch bis in die Neuzeit herrschend war, daß fast in jeder kleinsten Gemeinde sich Männer fanden, die als Handelsleute doch zugleich die volle Befähigung zur Verwaltung des Rabbineramtes besaßen. Dieser so überaus charakteristische Zustand mußte aufhören, als den Juden die vielseitigen Aufgaben der modernen Kultur sich erschlossen und sie, sei es den gelehrten Berufen, sei es den eine erhöhte allgemeine Bildung erfordernden Industrie- und Handelszweigen sich hingaben.

Zunächst freilich trat für diesen Notstand dadurch eine Aushilfe ein, daß der moderne Rabbiner ganz unwillkürlich zum Vertreter der modernen Wissenschaft an seiner Religion, ihrer Literatur und Geschichte heranwuchs. So entstand die bedeutsame Tatsache, daß vom deutschen Rabbiner die Wissenschaft des Judentums geschaffen wurde: die Wissenschaft auf Grund der methodischen Philologie und Geschichtsforschung, während die Talmudstudien, wie sie bis dahin betrieben wurden, dieser modernen methodischen Hilfsmittel entbehrten.

Durch diese Schöpfung der jüdischen Wissenschaft erhob sich der deutsche Rabbinerstand zu einer geistigen Höhe, welche einen gewissen Ersatz darbot für die Lücken, die in der jüdischen Laienwelt durch die Verminderung des Thorastudiums in ihren Reihen entstanden waren. Die Gelehrsamkeit war in den jüdischen

Massen verringert, aber in den Rabbinern mit der modernen Wissenschaft verschmolzen worden.

So wichtig nun aber diese Wandlung für den Rabbinerstand und demzufolge auch für die kulturelle Physiognomie der Gemeinde wurde, so mußte allmählich doch der Mißstand fühlbar werden, daß der Gelehrtenstand schlechterdings zusammenfiel mit dem Rabbinerstand. Dies war nicht nur eine Anomalie in der jüdischen Geschichte, sondern es bedeutete auch ein Mißverhältnis zu den Anforderungen einer jeden Pflege der Wissenschaft und insbesondere zu den Aufgaben der Wissenschaft für die Erhaltung des geistigen Lebens innerhalb einer lebendigen Religion, die als Kulturreligion sich behaupten will. Die Anzahl der freien Gelehrten darf in einer religiösen Gemeinschaft nicht beschränkt sein auf die Anzahl der amtierenden Geistlichen.

Die Wissenschaft des Judentums war daher kaum entstanden, da regten sich schon die Forderungen nach einer jüdisch-theologischen Fakultät. Diese Stimmen sind bis zum heutigen Tage nicht verstummt, ebensowenig aber befriedigt.

Auch hier trat zwar die entsprechende Aushilfe ein. Die Fakultät freilich konnte nicht geschaffen werden: dafür aber wurden Rabbinerseminare ins Leben gerufen. Immer jedoch blieb der Gedanke vorherrschend, daß die Rabbiner allein die Träger der jüdischen Wissenschaft seien und den Umständen nach sein müssen.

Eine Ausnahme wagte sich in Berlin hervor, die als Hochschule gedacht war, als solche aber nicht genehmigt wurde, immerhin doch wenigstens als Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums sich auftat, nicht somit als jüdisch-theologisches Seminar, noch als jüdisch-theologische Lehranstalt sich ankündigte. Und in der Tat haben an dieser Lehranstalt Juden und auch Christen studiert, und die Prüfungen werden dort noch heute abgesondert von den Rabbinatsprüfungen vorgenommen.

Indessen bilden diese Hörer doch nur verschwindende Ausnahmen gegenüber der Mehrzahl derjenigen, welche an dieser Lehranstalt ihre Studien machen, um für ein Rabbineramt befähigt zu werden. Also auch diese dem reinen wissenschaftlichen Zwecke errichtete Lehrstätte konnte vornehmlich nur Rabbiner hervorbringen, nicht aber den Mangel an freien jüdischen Gelehrten ersetzen.

Es machte sich daher in der Produktion der jüdischen Forschung eine Stockung fühlbar, obgleich den Rabbinern ein erstaunlicher Fleiß und eine bewunderswerte Schaffenskraft nachzurühmen ist. Sie konnten dennoch allein den Bedürfnissen nicht Genüge leisten, welche die moderne Zeit an neuen Problemen und durch neue Stoffzufuhr hervorrief. Und wenn es selbst einem isolierten Gelehrten gelungen war, eine literarische Arbeit zu vollbringen, so war es schwer, einen Verleger für die Arbeit zu finden. Es fehlten die Betriebsmittel, ohne welche ein wissenschaftliches Leben sich nicht fruchtbar und wirksam erhalten kann.

Um diesen Mängeln abzuhelfen, entstand vor einem Jahrzehnt etwa die „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums". Schon der Titel läßt den Zweck erkennen, auf den diese Gesellschaft vornehmlich sich einschränkte. Die Wissenschaft soll durch sie gefördert werden. Dies bezweckt sie, und dies leistet sie in ruhmwürdiger Weise, indem sie große Werke zur Publikation gebracht hat, und zwar nicht nur durch die Subvention von ihr angebotenen Arbeiten, sondern durch die Aufstellung von Plänen und Grundrissen für neue und eigenartige wissenschaftliche Unternehmungen. So großzügig diese Leistungen der Gesellschaft sind, so beziehen sie sich doch immer nur auf die Hervorbringung und die Hervorrufung von wissenschaftlichen Werken. Diese Förderung der Wissenschaft ist ihr ausgesprochenes Ziel.

Wie jedoch keine Wissenschaft, so darf auch die Wissenschaft des Judentums nicht ausschließlich in der Abstraktion von literarischen Produktionen gedacht werden. Wahrhaft lebendig wird sie erst in den Urhebern, in den Schöpfern der wissenschaftlichen Werke. Es kann daher nicht genügen, in den literarischen Erzeugnissen die Wissenschaft des Judentums zu fördern: sie muß vorab gefördert werden in den lebendigen Menschen, welche dieser Wissenschaft sich widmen, welche dieser Forschung obzuliegen zu ihrer Lebensaufgabe machen. Und es kann weder dabei sein Bewenden haben, daß die Rabbiner die alleinigen Träger der Wissenschaft des Judentums bleiben, noch daß zeitweise einzelne Gelehrte unterstützt werden.

Von verschiedenen Seiten wurde daher schon seit geraumer Zeit dem Gedanken Raum gegeben, daß etwas Neues geschehen

müsse, um das Leben der jüdischen Wissenschaft und dadurch das der Religion selbst vor der sonst unvermeidlichen Erstarrung zu schützen. Man nahm wiederum zu dem Gedanken der Fakultät seine Zuflucht, aber es war schon sehr verräterisch, daß man sogar mit e i n e r jüdischen Professur an einer Universität vorlieb nehmen wollte.

Wie sollte man aber mit einer solchen Einzelprofessur, wie sollte man sogar mit einer Fakultät auszukommen hoffen, wenn als das Problem nicht sowohl das Abstraktum der jüdischen Wissenschaft erkannt wurde, sondern das konkrete Lebensproblem einer jüdischen Gelehrtenwelt!

1. Es ist nun das Verdienst des jungen Historikers und Philosophen, des Dr. F r a n z R o s e n z w e i g, der mit heiligem Glaubenseifer von seinem Felddienst aus in seiner Abhandlung „Zeit ist's" den Aufruf an die deutsche Judenheit richtete, der sicherlich von den Juden der gesamten Kulturwelt aufgenommen werden wird: der größte Mangel und der tiefste Notstand, unter dem wir leiden, bestehe in diesem Personenmangel an jüdischen Gelehrten.

Hierin liegt der Grund unserer Ohnmacht, unserer Unzulänglichkeit auch gegenüber den Verlockungen unserer Gegner, die uns vernichten wollen. Die Anzahl unserer Rabbiner, und wenn sie noch so Treffliches leisten, sie reicht nicht aus, um alle die verschlungenen geistigen Fragen zur Lösung und zur Schlichtung zu bringen, welche Geist und Gemüt des Juden auf der Schule und auf der Universität bestürmen, um ihn von der religiösen Isolierung abwendig zu machen und für die scheinbar einheitliche Kultur ihn zu gewinnen. Schon aus dem apologetischen Gesichtspunkte bleibt die Anzahl der Rabbiner unzulänglich, um den Geist des Judentums gegenüber der Mannigfaltigkeit der modernen Kultur zu vertreten. Die lebendige Religion, als Kulturreligion, erfordert für ihre Behauptung und Fortbildung den freien Geist der Wissenschaft und demgemäß Männer der gelehrten Forschung, welche nicht zugleich die Träger des geistlichen Amtes sind.

Der Unterschied der neu zu begründenden Akademie von allen bisherigen wissenschaftlichen Organisationen, und die Ergänzung, welche sie ihnen allen darzubieten strebt, besteht sonach schlechthin darin: daß sie die Personen herbeizuschaffen sucht,

welche jene, sei es als Lehrer, sei es als Forscher, für die herauszugebenden Werke erfordern. Wie die Lehranstalten, so wird auch die Gesellschaft zur Förderung usw. von dem Vertrauen getragen, daß aus dem Rabbinerstand heraus Kräfte zur Übernahme der wissenschaftlichen Aufgaben sich bereitfinden werden. Daher kann aber die Anzahl dieser disponibeln Kräfte nur ebenso spärlich sein und ihre Auswahl nur ebenso schwierig, wie die der Lehrkräfte ist.

Diesen Übelständen soll die Akademie abhelfen. Wir wählen mit Absicht diesen Namen, der auch für die gesamten Wissenschaften nur erfunden worden zu sein scheint, um die Gelehrten der verschiedenen Fächer zusammenzufassen, zugleich aber auch, um sie in lebendige Wechselwirkung zu versetzen und dadurch ihre Kraft und ihr Aufblühen zu befestigen und zu sichern. Für die allgemeinen Wissenschaften bedarf es gemeinhin nur einer solchen idealen Vereinigung, die zudem durch Subventionen bestärkt wird. In unserem Spezialfalle dagegen ist unserer sozialen Lage gemäß die Sicherung des Lebensunterhaltes unbedingt erforderlich, wenn wir auf Zuwachs und auf ununterbrochenen Fortbestand eines jüdischen Gelehrtenstandes sollen rechnen dürfen.

Daher muß es die Aufgabe der Akademie sein, durch die sie sich vollends von allen analogen Anstalten unterscheidet: gleichsam eine Vorsorgeanstalt für die jüdischen Forscher zu werden. Der jüdische Student soll wissen, daß es für die materielle Lebensstellung keine verlorene Sache sei, der jüdischen Wissenschaft seine Studien zuzuwenden; daß er vielmehr die Aussicht habe, nach Vollendung derselben zu einer Besoldung zu gelangen, die ihn zunächst vor materieller Gefahr schützt und die ihm zugleich die Möglichkeit gibt, als Lebenswerk seine Studien und seine wissenschaftliche Entwicklung fortzuführen.

Man weiß, wie sehr die statistischen Erfahrungen über die Frequenz in den Lehrfächern von Jahr zu Jahr die öffentlichen Studienwahlen beeinflussen. Wie sollte es in unseren engeren und dürftigeren Verhältnissen anders sein können? Wer bisher nur im Rabbinat die Möglichkeit seiner materiellen Versorgung sehen konnte, wird fortan im Hinblick auf die Akademie sich frei entscheiden können, ob er unter den Geisteswissenschaften auch die der jüdischen Altertumswissenschaft sich zur Wahl stellen kann.

2. Dem Mangel in der jüdischen G e l e h r s a m k e i t steht zur

Seite der in der religiösen Bildung der modernen Juden. Dieser Mangel ist offenkundig, und er richtet uns großen Schaden an, besonders im protestantischen Urteil über unsere religiöse Gesinnung. Keineswegs ist etwa der Religionsunterricht, wie er gelehrt und wie er aufgenommen wird, allein an diesem großen Übelstande schuld. Aber es darf nicht in Abrede gestellt werden, daß ein Teil der Schuld ihm allerdings hierbei zufällt. Es genügt hier auf die bekannte Tatsache hinzuweisen, daß die Notwendigkeit seiner Verbesserung allgemein empfunden wird. Die Art dieser Verbesserung ist ein schwieriges Problem, zu dessen Lösung wir hier nur von dem Gesichtspunkte unserer Akademie beitragen möchten.

Der unbestrittenste Satz der gesamten Unterrichtslehre ist es, daß nur derjenige der richtige Lehrer sein könne, der sein Lehrfach wissenschaftlich beherrscht, und bei der zentralen Bedeutung der Religion für das gesamte Innenleben des Menschen muß es daher um so dringlicher zu fordern sein, daß der Religionslehrer an der höheren Schule mit dem ganzen Umfange der Literatur und Geschichte des Judentums vertraut sei. Dem Rabbiner allein kann es auf die Dauer bei der Fülle seiner für das Predigtamt, für die Seelsorge, für die soziale Stellung der Juden und endlich für eine wissenschaftliche Repräsentation nicht aufgebürdet werden, den wissenschaftlichen Religionsunterricht, wie er an den höheren Schulen erforderlich ist, allein zu verwalten.

Nun trifft es sich wie füreinander berechnet, daß die beiden sachlichen Interessen unserer modernen Religiosität, die Gelehrsamkeit und die allgemeine Bildung, mit den beiden technischen Interessen sich verbinden, welche selbst ihrerseits in der Aufgabe der Akademie sich zusammenschließen.

Wir haben das wichtige Moment der Besoldung in Betracht gezogen, welches die Akademie für die Berufswahl des jüdischen Studenten der Geisteswissenschaften in Aussicht stellt. Diese Besoldung kann jedoch in absehbarer Zeit keine vollkommen ausreichende sein, sofern sie nur auf die theoretische Leistung einer Forschungsarbeit bezogen bleibt. Es ist nun aber zu erwarten, daß der junge jüdische Gelehrte von der Wichtigkeit der religiösen Bildung in unserer Jugend Einsicht gewonnen habe, und daß daraus das Pflichtgefühl in ihm erwacht ist, nach unserer alten Losung das Lernen mit dem Lehren zu verbinden, um

im Lehren wiederum in seiner eigenen Entwicklung innerlich zu wachsen. So verbinden sich in dem jungen Pflänzling der Akademie die Wissenschaft und die Bildung zu dem einheitlichen Zwecke der Stärkung unserer Gemeinschaft.

Ebenso aber gehen auf diesem Wege auch die beiden materiellen Fragen der Besoldung zusammen. Wenn doch die Akademie selbst für den vollen Lebensunterhalt ihrer Jünger vorerst nicht ausreichende Mittel zur Verfügung haben dürfte, so werden sich unter ihnen viele so bereit als geeignet finden, an die höheren Schulen der Provinz hinauszugehen, um dort den wissenschaftlichen Religionsunterricht zu übernehmen. Und in jenen Städten wird es den Gemeinden oder einzelnen Verbänden der Eltern ein leichtes sein, einem solchen Religionslehrer ihrer Kinder in der Höhe des Akademiesoldes ein angemessenes Gehalt auszuwirken. Und durch die Summierung dieser beiden Besoldungen wird der junge jüdische Gelehrte für den Beginn seiner wissenschaftlichen Wirksamkeit einen gesicherten Lebensunterhalt erwarten dürfen, der hinter dem des öffentlichen wissenschaftlichen Oberlehrers nicht zurückstehen dürfte.

Der wissenschaftliche Betrieb aber wird durch die Verbindung mit der Lehrtätigkeit in keiner Weise gefährdet. Denn diese Religions-Oberlehrer werden sich ebenso in einem beständigen Ortswechsel bewegen können, wie überhaupt in einem Personenwechsel, für den die Art und der Umfang der von den einzelnen übernommenen wissenschaftlichen Aufgabe wie der jeweilige Stand von deren Bearbeitung maßgebend sein wird.

In dürrem Umriß haben wir hier das Bild der Akademie im Verhältnis zur Wissenschaft und zur Bildung, sowie zur Berufsstatistik zu entwerfen versucht. Möchten Sachverständnis und guter Wille diese Striche zu einem Idealbilde unserer religiösen Zukunft ausgestalten. „Zeit ist's.“ Dieses Psalmenwort gilt es zu beherzigen. Es darf nicht länger gesäumt werden, an der rechten Stelle, im Mittelpunkt unserer gesamten Kulturlage das Hilfswerk anzusetzen. Wir dürfen nicht ausschließlich unsere Fürsorge auf die sozialen Nöte unserer Glaubensgenossen lenken. Wir dürfen auch an unserem Geiste nicht krank und nicht siech werden. Das jüdische Herz muß stärker als bisher in Mitleid schlagen für den jüdischen Geist. Unsere Mildtätigkeit muß Großmut werden für die Erhaltung, für die Verjüngung unserer Wis-

senschaft, für die Verbreitung und Vertiefung des Eifers um die Erforschung unserer heiligen Literatur und unserer ehrwürdigen Geschichte in deren ganzem Kulturumfang. Ist sie doch das älteste und immer zugleich das jüngste Glied der Kulturgeschichte der Menschheit.

Bevor wir dieses geistige Bollwerk unseres Fortbestandes nicht errichtet haben, werden wir uns gegen alle Anfechtungen und Verführungen nicht ausgerüstet haben. Denn wir dürfen uns darüber nicht hinwegtäuschen, daß für den Abfall vieler von uns die vollständige Unkenntnis des Geistes des Judentums und seiner Bedeutung für uns und für die allgemeine Kultur nicht unwesentlich mitverantwortlich ist.

Möge „der Stern von Jakob" über dem Unternehmen der Akademie walten!



Judentum und Staat

Emanzipation — „Du sollst nicht einhergehen als ein Verleumder“ — Deutschtum und Judentum — Deutschtum und Judentum — Religion und Zionismus — Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen

---

Emanzipation

Zur Hundertjahrfeier des Staatsbürgertums der preußischen Juden (11. März 1912)

Man pflegt unsere Erhebung zu Staatsbürgern Emanzipation zu nennen. Dieser Ausdruck gehört dem römischen Sklaven- und Familienrechte an. Indessen haben wir mit dem Edikt von 1812 nur aufgehört, Schutzjuden zu sein. Dieser Schutz ließ uns aber, wenigstens passiv, an den Rechtsinstituten des Staates teilnehmen. Wie konnte sich nun das Wort Emanzipation für die Befreiung vom Schutzjudentum einbürgern?

In dieser Analogie des Schutzjudenrechts mit dem Sklavenrechte liegt jedoch ein deutlicher Sinn. Wer nur passiv, durch den rechtlichen Schutz, am Staate teil hat, dem fehlt die Mündigkeit. Die herrschenden Stände mit ihrem aktiven Anteil am Staatswillen sind gleichsam seine Vormünder. Wem aber die Mündigkeit fehlt, der ist dem Sklaven vergleichbar, der zwar Mensch, aber nicht Person im römischen Rechte ist. Das Recht macht den Menschen zur Person. Und wer nicht das volle aktive Recht am Staate besitzt, der ist noch nicht Person geworden. Hierin wird der intime Zusammenhang von Recht und Sittlichkeit erkennbar. Der Staat erst verleiht dem Menschen die Legitimation einer sittlichen Person.

Welche von allen Mächten der Kultur gibt dem modernen Menschen seinen Schwerpunkt für alle seine Kulturleistungen? Der Lebensgrund des modernen Kulturmenschen ist unbestreitbar sein Recht am Staate. Durch dieses sein Recht wird der Staat sein Staat, sein Vaterland. Dieses Recht ist kein einzelnes Recht; denn der Staat als Vaterland bedeutet und vertritt den Inbegriff und die Eigenheit aller Rechte und Pflichten, welche den Kulturmenschen lebendig und wirklich machen.

Alle Aufgaben der Kultur, die dem Individuum obliegen, haben ihren Mittelpunkt in der Idee des Staates. Erst in der Einheit des Staates kann das Individuum sich seine eigene tiefste Einheit begründen. Wer daher vom Recht am Staate abgeschnitten wird, dem wird die Lebenskraft entzogen, die ihn zu einer Kulturpersönlichkeit heranreifen läßt. Die Menschenwürde ist ein großes Wort; das Recht am Staate erst erzeugt das Menschenrecht an der Kultur der Menschheit.

Die Emanzipation ist uns nun aber nicht schlechthin als Menschen geworden, sondern als Juden im preußischen Staate. Nicht individuell sind wir daher eigentlich emanzipiert worden, sondern unsere Religion, die wir in diesem Staate bekennen, ist dadurch gleichsam zum Recht einer juristischen Person erst erhoben worden. Die Freiheit der Religionsübung war uns längst gewährt, und unsere Gemeinden durften Güter erwerben; mit dem Edikt von 1812 aber erlangten die Bekenner unserer Religion, als solche, das Recht der Staatsbürger. Dadurch wurde ein Verhältnis hergestellt zwischen dem preußischen Staate und der jüdischen Religion. Jedes Verhältnis aber hat Gleichartigkeit der Glieder desselben zur Voraussetzung. Unsere Religion hörte damit auf, eine Schutzreligion zu sein; sie wurde eine Rechtsreligion im Staate.

Ein großes Prinzip, von Tragweite für alle Fragen der Kultur, ist in dieser staatsrechtlichen Anerkennung unserer Religion gelegen. Der Begriff des modernen Staates, der in dem sittlichen Eigenrecht des Staates besteht und beruht, ist durch diese Erweiterung des religiösen Horizontes bestätigt und gesichert worden. Die Religion des Einig Einzigen Gottes, die Urreligion des Monotheismus, ist dadurch den Konfessionen des Christentums im Staatsrechte als gleichartig anerkannt worden. Der Begriff des christlichen Staates, der ohnehin im Widerspruch steht zum protestantischen Staatsbegriff, ist dadurch entwurzelt. Der Staat und die jüdische Religion sind nunmehr ebenmäßige Glieder eines Rechtsverhältnisses geworden.

Sofern wir moderne Menschen sind, mithin das Kulturinteresse der Politik zu unserem zentralen Anliegen machen, feiern wir daher dieses historische Gedächtnis als die größte und tiefste Lebensfreude unseres Kulturbewußtseins. Allem

Rassenhaß und aller Glaubensfeindschaft gegenüber fühlen wir uns jetzt als vollbürtige Rechtspersonen in unserem Staate. Jetzt erst ist dieser Staat unser Vaterland geworden, da der Anteil an ihm uns als unser Recht zugesprochen ist. Wenn wir keinen Staat als unser Vaterland ansprechen dürften, so wären wir Menschen, aber noch nicht Personen. Das ist und bleibt richtig. Wer als moderner Kulturmensch keinen Staat sein Vaterland nennt, der bliebe ein Sklave, selbst wenn er einen Gott hat, der ihn zum Menschen macht. Dieser Mensch ist eine religiöse Abstraktion; zu einem sittlichen Konkretum wird er erst durch das Eigentumsrecht am Staate, durch das Gefühlsrecht an seinem Vaterlande. Dieser Staat ist mein Staat. In ihm habe ich, vollziehe ich mein sittliches Kulturleben.

Es ist die unseligste Verirrung und Mißdeutung, wenn unsere Gegner, zu denen sich leider auch die Unreife unter uns selbst gesellt, wenn sie unser Streben nach der wirklichen Durchführung unserer verbrieften Gleichberechtigung als ein Machtstreben verdächtigen, als eine Gier nach äußeren Gütern und Lebensgenüssen.

Man hat sich nicht gescheut, einen wichtigen Begriff unseres Glaubens dieser Mißdeutung preiszugeben: den Begriff des Zwecks und des Zieles, der allerdings in dem inneren Sprachleben der Juden sich behauptet hat. Tachlit ist indessen keineswegs in unserem Sprachgefühl ein indifferenter Zweck, der auch etwa für die schlechte Handlung eingesetzt werden dürfte, oder es auch nur tatsächlich würde, sondern wir denken dieses Wort durchaus im klaren sittlichen Zusammenhange. Unsere Religionsphilosophen des Mittelalters prägten dieses Wort zu dem grundlegenden Terminus des letzten Zwecks, des Endzwecks (Tachlit acharon). Und sie erklärten den Menschen als diesen Endzweck der göttlichen Schöpfung. Dieser sittliche Sinn des Tachlit hat sich im Sprachgefühl auch des modernen Juden lebendig erhalten, und es ist nicht nur die schwerste Verleumdung unserer praktischen Sittlichkeit, sondern es ist auch eine Lästerung der sittlichen Grundkraft unserer Religion, wenn man zu sagen wagt, unser politisches Streben sei ein materielles nach Lebensgütern und Machtmitteln, sei ein Herrschgelüste, und nicht vielmehr das Ringen nach wahrhafter

Lebendigkeit eines sittlichen, vom Selbstgefühle der eigenen Religion getragenen Kulturmenschen.

Erwägen wir nun die Aufgaben, welche den beiden Gliedern dieses Rechtsverhältnisses, dem Staate und der Religion, aus diesem Edikt erwachsen.

Beginnen wir mit uns selbst! Wir fühlen uns zu Kulturpersonen geworden. Welches Gefühl der Dankbarkeit kann tiefer wurzeln, als dasjenige für die Erhebung zur sittlichen Kulturpersönlichkeit? Es ist wahrlich nicht genug, daß wir diesem Staate Treue leisten, seine Gesetze befolgen, sein Wohl auf alle Weise fördern, wie es Jeremia für die Verbannung vorgeschrieben hat. Es ist schlechterdings unzulässig, den Schmerzensbegriff der Verbannung mit dem Staate des Vaterlandes verbunden zu halten. Alles Unrecht, das wir noch zu erleiden haben, alle Hinterziehung unserer Rechte, ja selbst offene oder hinterlistige Kränkung unserer Religion darf uns nicht irremachen an dem Fortschritt der Zeiten, an der Selbstverwandlung, die die Geschichte an uns vollführt hat. Man fügt uns Kränkungen zu, und wir haben allen Grund, darüber Schmerz zu empfinden. Aber bei diesem Schmerze haben doch immer die Genugtuung, daß wir zu Unrecht leiden, und daß unsere Gegner ihren wie unseren Staat verletzen, indem sie unsere Gleichberechtigung antasten. Diese Genugtuung muß uns über alle politischen und sozialen Kränkungen und Angriffe hinwegheben.

Unser Recht am Staate ist aber auch nicht schlechthin ein Hochgefühl, das uns wie mit Schadenfreude über den Angreifer erfüllen könnte. Unser Recht an unserem Staate begründet ein Gefühl der Pflicht, der Selbsterziehung zu allen den Aufgaben und auch zu allen den Gefühlen, welche mit unserem Rechte verwachsen sind.

Überall und in allen Kulturfragen gähnt eine Kluft zwischen der Idee und der Wirklichkeit. Je größer diese Kluft im einzelnen Falle ist, desto größer muß die Aufgabe gedacht und beherzigt werden, den Sinn der Idee immer angenäherter zu erfüllen. Wer könnte sich aber rühmen, die weiten und großen Pflichten und vollends die Pflichtgefühle, die mit dem Staatsgefühle verbunden sind, vollauf in seinem Leben und Wirken in reine Tat umzusetzen? Wer bedürfte nicht der Anspornung durch den Vorwurf, selbst durch den Spott des Gegners?

Machen wir uns auch hier die Weltgeschichte in ihrem schleichenden Gange getrost zunutze. Je mehr man uns anfeindet und verdächtigt, desto gewissenhafter gehen wir in uns, und desto innerlicher und kräftiger bauen wir in uns das Pflichtgefühl für unser Staatswesen aus. Ziehen wir aus dem Unrecht den Stachel der Kritik; so wird uns das Unrecht zu einem Heilmittel und zu einer Förderung unseres persönlichen Lebens und unserer Arbeit an unserem Staate.

Die Konsequenz, welche sich aus dem Edikt für uns, als Bekenner unserer Religion, ergibt, ist durch diese Vertiefung unseres Patriotismus aber noch nicht erschöpft. Allen Gewinn, den wir als Kulturmenschen erzielen, müssen wir in den religiösen Mittelpunkt unseres Wesens einbeziehen, geschweige einen solchen, der ausdrücklich unsere Religion betrifft. Wir müssen überall den Kulturmittelpunkt mit unserem religiösen Mittelpunkt konzentrisch machen.

Alle Dankbarkeit, mit der wir diesen politischen Fortschritt unseres Staates anerkennen, kann und darf uns nicht leichten Sinnes über die Erwägung einer wichtigen Tatsache hinwegsetzen, die selten genügend beachtet wird. Viele und große Kräfte sind der Pflege unserer Religion, ihrer wissenschaftlichen Ausbildung und auf Grund derselben ihrer lebendigen Entwicklung dadurch entzogen worden, daß die verheißene Gleichberechtigung viele unter uns den Staatsdiensten zugeführt und von dem internen Dienste des Judentums abwendig gemacht hat.

Auch hier wäre es schlimme Verkennung, wenn man etwa die Sucht nach Ehrenstellen und äußerem Glanze als den Grund solcher vielmehr patriotischen Bewegung annehmen wollte. Wie die Juden in den Lichtzeiten des arabischen Mittelalters an allen Arbeiten der Kultur hervorragenden Anteil gewannen, so haben wir uns auch in der Neuzeit um die Wissenschaften und die Künste und wahrlich auch um die nationale Politik redlich verdient gemacht. Das soll und wird gewiß fortan so bleiben trotz aller kleinlicher Übervorteilungen und Versagungen, die man an uns noch immer verübt. Wir bleiben unentwegt in den Pflichten unseres Staates.

Aber wir dürfen nicht verkennen, daß die Führung unseres Religionswesens darüber schwer gelitten hat. Das darf nicht so fortgehen. Wir dürfen es nicht der Trägheit der Ge-

schichte, noch auch der Opferwilligkeit unserer Jugend überlassen, daß sie die wissenschaftliche Pflege unserer Religion zu ihrer Herzensangelegenheit mache. Das Studium der Lehre ist nach dem Satze der Mischna, der in unser tägliches Gebet aufgenommen worden ist, die Quintessenz unserer Religion. Die Pflege unserer religiösen Wissenschaft ist nicht einem Stande überliefert, sondern als die religiöse Hauptpflicht eines jeden Juden festgesetzt worden.

Nun hat die Kultur zwar auch hier die Orientierung verändert. Vermittlungen müssen dafür eintreten. Die religiöse Bildung muß einen Ersatz bieten für die religiöse Gelehrsamkeit; aber sie kann die letztere nicht sachlich ersetzen. Jeder moderne Jude muß das Gefühl der Verpflichtung erlangen, für die Wissenschaft des Judentums, für ihre Erhaltung und Fortführung Sorge zu tragen und in dieser Sorge wenigstens die Pflicht des eigenen Studiums anzuerkennen. Es darf ihm nicht genügen, für das Bethaus zu sorgen und für andere Einrichtungen des Kultus. Alle diese Erfordernisse bleiben unzulänglich, wenn die Pflege der Wissenschaft nicht zur Hauptaufgabe gemacht wird. Eine moderne Kulturreligion kann sich nicht allein durch ihren Kultus behaupten, sondern sie muß ihr Lebensrecht immer ergänzen und zu lebendiger Fruchtbarkeit entwickeln durch die Wissenschaft. Die Wissenschaft von der Religion ist der beste Schutz und Trutz der Religion. Die Wissenschaft vollführt die Erforschung ihrer Geschichte, und zugleich erneuert und befestigt sie stets den inneren Wahrheitsgrund der Religion. Ohne solche innere Entwicklung ihrer Vergangenheit, wie ihres Rechtes auf die Zukunft, fehlt einer modernen Religion das eigentliche Leben, wie sehr es sonst in starren Gebräuchen verankert sein mag.

Es liegt eine tiefe Bestätigung für diese Pflicht zur wissenschaftlichen Pflege unserer Religion, welche uns aus der Emanzipation erwachsen ist, in dem Gedanken, daß diese Pflicht nicht nur dem Bekenntnis unserer Religion obliegt, sondern in gleich zwingender Weise dem Staate selbst, den wir und sofern wir ihn als unseren Staat erkennen und lieben.

Viele Vorurteile der modernen Bildung erschweren oder hemmen sogar das Verständnis für die Aufgabe des Staates gegenüber der Religion. Da stellt sich zuerst das Schlagwort

ein: Trennung des Staates von der Kirche, von den Kirchen. Aber wo fängt die Aufsicht an, die doch keinesfalls dem Staate schlechterdings genommen werden darf? Friedrich Albert Lange, dessen Freisinn zuverlässig war, hat dagegen die Parole formuliert: Trennung des Staates vom Glauben. Die Glaubensverfassung muß den einzelnen Kirchen überlassen bleiben. Um so gründlicher aber hat der Staat dafür zu sorgen, daß den Kirchen die Segnungen der Wissenschaft zugeleitet werden.

Ein anderes modernes Vorurteil darf dagegen nicht eingewandt werden: das Vorurteil vom unversöhnlichen Widerstreit zwischen Religion und Wissenschaft. Die Religion hat sich vielmehr in allen Kirchenverfassungen von der Wissenschaft beeinflussen lassen, und sie hat ihrerseits sogar auch nicht selten und nicht oberflächlich die Wissenschaft befruchtet. Ebenso wie die Wissenschaft, gehört daher auch die Religion zu den Kulturaufgaben, deren Inbegriff der Staat bildet.

Dagegen entsteht aus der Ansicht von dem schlechthinnigen Widerspruch zwischen Religion und Wissenschaft eine Unklarheit über die Freiheit der Wissenschaft, als ob sie durch die Bekenntnistreue vernichtet oder auch nur gefährdet würde. Die Freiheit der Wissenschaft bedeutet keineswegs Freiheit von Religion, von aller, geschweige von der eigenen, sondern nur Unbefangenheit gegenüber den einzelnen ihrer Bestandteile. Sie bedeutet daher die Befähigung und die Befugnis, zu prüfen, welche traditionellen Teile der Religion mit der Wissenschaft vereinbar seien, und welche ihr durchaus widersprechen. Die Kritik der eigenen Religion in bezug auf ihre geschichtlich gewordenen Bestandteile hat sich überall mit lebendiger Bekenntnistreue wahrhaft und fruchtbar vertragen.

Aus solcher Einsicht heraus erwächst uns die Forderung an unseren Staat, daß er immer innerlicher, immer konsequenter seiner Kulturaufgabe gerecht werde, die er mit der politischen Gleichberechtigung unserer Religionsbekenner prinzipiell auf sich genommen hat. Es darf ihm nicht genügen, über die Verwaltung unserer Gemeinden die Aufsicht zu führen, noch auch durch Beihilfen da einzutreten, wo in kleineren Gemeinden der Religionsunterricht in Frage gestellt wird. Es darf ihm nicht

genügen, für den elementaren Schulunterricht dadurch den Religionsunterricht als seiner Obhut zufallend anzuerkennen. Es liegt im Prinzip dieser staatlichen Maßregel, daß die geistige, die volle wissenschaftliche Pflege und Fortentwicklung unserer Religion in ihrer politisch anerkannten Lebendigkeit als Kulturaufgabe des Staates zugestanden ist. Für den Glauben hat der Staat nicht zu sorgen, wohl aber für die wissenschaftliche Vertiefung des Glaubens bei den von ihm anerkannten Religionsgemeinschaften. Das ist nicht nur die Toleranz, zu der er sich verpflichtet hat, sondern es entspricht dies auch seiner politischen Aufklärung, welche die Grundlage seiner Gerechtigkeit ist. Wir haben demgemäß die Forderung in Aussicht zu nehmen: daß an den Universitäten von wissenschaftlich freien Bekennern unseres Glaubens die Wissenschaft des Judentums vertreten werde. Nicht als ein historisches Petrefakt soll die Wissenschaft unserer lebendigen Religion gelehrt werden, sondern auf Grund der wissenschaftlich freien Überzeugung von dem Wahrheitsgehalt des Judentums.

Mit dringlicher Schärfe haben wir ferner bei dieser Jahrhundertfeier den Anspruch zu erheben, daß keine Verwaltung unter den Augen des Staates den Versucn zur Bekehrung, die Verführung zum Glaubenswechsel an unseren Glaubensangehörigen sich zuschulden kommen lasse. Dieses Unrecht ist in unserem Falle um so schwerer, als wir, gemäß der obigen Erwägung, durch die gesetzliche Gleichberechtigung in den Diensten des Vaterlandes allen anderen Zweigen uns zugewandt, den eigenen religiösen Kulturaufgaben aber, die nicht minder zu denen des Vaterlandes gehören, dadurch die Kräfte vermindert haben. Die Emanzipation würde zu einer Strafe für unsere Religion, wenn die Bestechung durch die Ämterbelehnung zur Apostasie, wenn diese gewissenloseste Simonie noch länger fortgetrieben würde. Durch dieses Unrecht der Verwaltung ist der Zynismus großgezogen worden, der als eine neueste Blüte der Moderne wuchert: der jüdische Dissident allein beweise sein Recht am nationalen Staate. Das ist der moderne Scheiterhaufen. Wir verachten ihn.

Die Weltgeschichte geht verschlungene Wege. Es gibt in ihr kein Moment des Fortschritts ohne Rückständigkeiten, keine

15*

Befreiung ohne Reste der Unfreiheit und des inneren Widerspruchs zur erschwungenen Freiheit.

Es ist so geblieben, wie der Prophet auf die Frage: „Wächter, was wird aus der Nacht?“ antwortete: „Es kommt ein Morgen und auch eine Nacht.“ Auch unsere Emanzipation hat ihre Schattenseiten. Aber wir dürfen darüber nicht an dem Lichte irre werden, das sie uns gebracht hat. Wir müssen nur unser Eigenlicht darüber nicht untergehen, nicht von seinem Urquell aus sich ablenken und sich zerstreuen lassen. Was wäre alle Weltgeschichte mit ihren Haupt- und Staatsaktionen für die einzelnen Volksgruppen, wenn sie nicht selbst, als geschichtliche Realitäten, mit dem Herzblut ihres geschichtlichen Idealismus den Sinn der Weltgeschichte zur Offenbarung brächten!

Unsere patriotische Feier hat den einheitlichen Doppelsinn: Ohne den Anteil an unserem Staate wären wir in unserer kulturellen Gegenwart nimmermehr lebendige Personen. Aber ohne die Verschmelzung dieses politischen Rechtes mit unserem religiösen Leben und Wesen verlören wir die Bodenständigkeit, die Einheitlichkeit, die Lebenssicherheit, die natürliche Gradheit, die Wahrhaftigkeit und die Wehrhaftigkeit von geschichtlichen Menschen.

„Du sollst nicht einhergehen als ein Verleumder"

Ein Appell an die Juden Amerikas

Um von unseren Glaubensgenossen in Amerika die Gefahren abzuwehren, mit denen Zangwill sie bedroht hat, brauche ich nicht zur Feder zu greifen; angesehene Zeitschriften bei Euch haben seinen Leichtsinn zurückgewiesen. Ich möchte zu Euch, liebe Glaubensgenossen, als Jude sprechen, als den Ihr mich kennt, zugleich aber auch als Deutscher. Und wie ich selbst in diesen beiden Gefühlsrichtungen mich in voller Einheit fühle, so hoffe ich, auch Euch keinen Widerspruch zu Eurer Neutralität zuzumuten, indem ich ohne Rückhalt auch als Deutscher, wie als Jude zu Euch sprechen möchte.

Man nennt die deutsche Kriegsführung barbarisch. Man verbreitet damit die Verleumdungen, die gegen uns angezettelt werden. Ich sage dagegen: „Du sollst nicht Zeugnis ablegen gegen Deinen Nächsten als ein falscher Zeuge." Das ist bisher noch immer Völkerrecht geblieben. Und diesem Gebot entspricht das andere: „Du sollst nicht einhergehen als ein Verleumder unter Deinem Volke." Wer in Belgien Greuel verübt hat, ob die Bevölkerung, die durch ihre Regierung von der allgemeinen Schulpflicht abgehalten wurde und daher zu einem großen Teil nicht lesen und nicht schreiben kann, oder die deutschen Truppen mit ihrer normalen Volksschulbildung, das werden später die Gerichte zu prüfen haben.

Man nennt aber unsere „Gemütsverfassung" überhaupt „barbarisch". Kein europäischer Schriftsteller kann diesen Satz mit gutem Gewissen aussprechen.

Es ist bekannt, daß keine andere Sprache ein Wort hat, welches sich mit dem deutschen Worte Gemüt vollständig deckt. Die Sprache hätte uns das Wort geschenkt, und in unserer Seele wäre kein Echo für das absonderliche Wort? Muß nicht vielmehr das Wort die Schöpfung des Volksgemütes selbst sein? Wenn wir nun auch keinem Volke Gemüt absprechen werden, so kann doch keinesfalls das Urteil gerecht sein, welches das deutsche barbarisch nennt.

Das deutsche Gemüt hat die deutsche Lyrik geschaffen, und hier kann ich Euer jüdisches Gemüt ansprechen, wenn ich Euch an den deutschen Dichter Heinrich Heine erinnere. Das deutsche Gemüt hat in seiner Dichterseele den Zauber des deutschen Liedes, der deutschen Liebe und der deutschen Landschaft erweckt. Und Felix Mendelssohn hat aus dem deutschen Gemüte heraus seine originelle Tonwelt geschaffen.

Welches neuere Land hat Juden hervorgebracht, denen eine solche Originalität beschieden war? Und dürften wir hier des großen Meyerbeer vergessen, dem die schönsten Melodien seiner dramatischen Liebe aus dem Urquell des deutschen Gemütes erflossen sind?

Wenn anders die deutsche Dichtung in Verbindung mit Philosophie zu den allerintimsten Kennzeichen des deutschen Geistes gehört, so erklärt sich hieraus vielleicht das Rätsel, mit dem der plötzliche Völkerhaß gegen Deutschland uns überrascht und erschüttert hat. Solange das deutsche Gemüt ein Geheimnis bleibt, so lange kennt man uns nicht. Wem aber das deutsche Wesen in den Mysterien seiner Poesie und in den Tiefen seiner Philosophie aufgeht, der wird uns lieben, wie wir selbst seit Herder die Liebe zu allen Völkern als die deutsche Humanität gepflegt haben.

Weltbürgertum war ja stets das Wahrzeichen deutscher Gesinnung. Wir haben mit dieser Parole nicht Kriege und Eroberungen gemacht, sondern unsere eigene Literatur mit diesen Blättern aus der Fremde, die wir sorgsam als Stimmen der Völker zusammentrugen, als ihren höchsten Ruhm geschmückt. Das war das klassische Zeitalter unserer Literatur.

In dieser friedlichen Arbeit wurden wir durch die Veränderung unterbrochen, welche das Genie Napoleons herbei-

führte. An das Humanitätszeitalter unseres klassischen Weltbürgertums schloß sich das Zeitalter der Befreiungskriege an. Mehr als bei den Fürsten und ihrem Adel erwuchs im deutschen Volke die sittliche Naturkraft zur Befreiung des Vaterlandes. Und während Denker und Dichter die Begeisterung für Deutschland wachriefen, standen im Zusammenhang mit ihnen Denker der Schlachten auf, Männer, die in ihrem ganzen menschlichen Wesen, in ihrem wissenschaftlichen und ihrem sittlichen Geiste echte große Denker waren, teils unmittelbare, teils mittelbare Schüler und Freunde des großen Weisen von Königsberg. Diese Männer sind die Urheber der Heeresverfassung, welche Preußen wehrfähig gemacht hat und die durch Männer gleicher Geistesart, wie Helmuth Moltke, in das Deutsche Reich eingeführt worden ist. Philosophen des 18. Jahrhunderts, man darf es so aussprechen, sind die Begründer der deutschen Militärverfassung.

Wir Liberale und Demokraten haben allezeit die Ausschreitungen des Militärgeistes bekämpft, und wir werden uns auch künftighin die Pflicht der Kritik nicht beschränken lassen. Aber das Feldgeschrei gegen den deutschen „Militarismus" gehört in das Kapitel der Hinterlist und der Schamlosigkeit, mit dem von Anfang an journalistisch dieser Krieg gegen uns geführt worden ist. Welches Volk befleißigt sich nicht guter Rüstung und guter militärischer Zucht? Welches geistige oder sittliche Kennzeichen gäbe es, um unsere Heeresleitung und unsere gesamte militärische Schulung mit einem Worte zu kennzeichnen, welches eine Abart des militärischen Geistes bedeuten soll? Unser Militarismus mag Fehler und Schwächen haben — welcher große Stil würde nicht durch Fehler der Schablone und der Manier verletzt? Aber solange man nicht beweisen kann, daß es nicht als die höchste Sittlichkeit eines Volkes zu gelten habe, alle seine Wehrhaftigkeit wirklich und lebendig zu machen für den Schutz, für die Freiheit, für die Ehre des Vaterlandes, so lange weisen wir es als einen unwürdigen Schimpf zurück, wenn man unsere nationale Heeresverfassung, die allgemeine Volksschule unseres Heeres, nicht anerkennt als die Erziehung zum Heldentum für den deutschen Staat.

Das deutsche Volk ist einheitlich in seinem Geiste und seinem Gemüte. Und diese Einheitlichkeit ist der Ausfluß seiner

Urwüchsigkeit. So ist auch das Vaterland das natürliche Ziel unserer Politik. Aber wie diese Politik und diese Kriegsverfassung auch aus den intellektuellen Tiefen des deutschen Geistes hervorgehen, aus dem Weltbürgertum seiner klassischen Literatur und aus der Humanität seiner kritischen Philosophie, so liebt der Deutsche in seinem Vaterland zugleich seinen Staat, den Staat seiner Kultur und Zivilisation. Den Feldherren der Befreiungskriege stand Wilhelm von Humboldt zur Seite, der große Sprachforscher der Weltsprachen, der große Staatsmann der allgemeinen Bürgerrechte.

Schamlos nannte ich den Vorwurf des Militarismus gegen Deutschland: wie soll man aber den Vorwurf nennen, daß der deutsche Staat nicht der Staat der modernen Kultur und der Zivilisation sei? Der Vorwurf wird von einem Manne ausgesprochen, der Rußland, dem offiziellen Land der Volksmorde, vor uns den Vorzug gibt. Ein Tadel, ein Wort des Abscheues dagegen ist unnötig. Aber lasset uns den abscheulichen Gedanken, wegen des angeblichen deutschen Militarismus Rußland den Vorrang in der Zivilisation vor uns einzuräumen, lasset uns diesen wahnsinnigen Gedanken ein wenig analysieren. Er ist ja schon vorher mehrfach von England aus proklamiert worden.

Als dieser Krieg begann, haben wir Juden auf dem ganzen Erdenrund für unsere armen Glaubensgenossen in Rußland Hoffnung geschöpft. Englisch-jüdische Blätter hatten den Mut, in den ersten Tagen gegen diesen Krieg Protest zu erheben. Ich will nun nicht in die Möglichkeiten mich vertiefen, welche militärisch oder diplomatisch eine Änderung der dortigen Judenlage herbeiführen könnten. Für jeden anständigen Politiker aber, der in dieser Beziehung überhaupt einen Vergleich zwischen Rußland und Deutschland zu ziehen wagt, muß die Frage von vornherein auf das russische Volk gerichtet werden, nicht auf die russische Regierung. In diesem Sinne vertrösten sich die Juden, wie überhaupt die dortigen Liberalen, mit dem gesunden moralischen Volkskern des Russen. Gebe der Himmel, daß sie Recht haben. Jeder gute Deutsche wünscht jedem echten Volke Freiheit und Wohlfahrt. Mit diesen Wünschen begleiten wir daher auch jede Regung zur Freiheit im russischen Volke.

Wie groß, wie unendlich groß ist nun aber der Unterschied zwischen dieser Hoffnung und der gesicherten Rechtslage des deutschen Staatsbürgers und insbesondere des Juden im Deutschen Reiche. Das deutsche Volk besitzt die Gleichberechtigung aller seiner Bürger als das Fundament seiner Reichsverfassung. Rußland dagegen ist in seiner Volksorganisation noch gar nicht hinreichend vorbereitet zu der ausnahmslosen Gleichberechtigung aller seiner Bürger; und Versprechungen in dieser Hinsicht sind frivol. Diesem Rußland sollen neutrale Juden den Sieg wünschen über Deutschland, in dessen Landen der Jude frei sein Haupt emporheben kann, im rechtlichen Vollbesitz alles Anteiles an der Staatsmacht, und der in seiner Zuversicht auf die Kultur seines geliebten Vaterlandes geduldig über die Schwächen hinwegsehen kann, welche die völlige Durchführung der Gleichberechtigung bisher noch gehemmt haben.

Der Frevel, der in dem Vergleiche zwischen Deutschland und Rußland für jeden Juden liegt, kann noch genauer entlarvt werden.

Es weiß jeder Jude in der ganzen Welt, aber nicht jeder ist sich dessen bewußt und noch weniger beherzigt es daher jeder: die Juden des Abendlandes — anders steht es mit den aus dem Morgenlande stammenden — haben sämtlich einen geistigen und seelischen Zusammenhang mit Deutschland. Wie die spanischen Juden ihre geliebte Muttersprache auch im Orient bewahrt und gepflegt haben und wohin sie sonst vertrieben wurden, so haben die deutschen Juden auch in der Krim und sonstwo in Rußland die Anhänglichkeit an die deutsche Sprache bewahrt. Und was so an der Sprache sich vollzieht, das sollte nicht eine Wirkung aus dem Innern sein, aus dem Geiste und dem Gemüt jener Menschen, welche ihre Völkerwanderung durch die deutschen Lande getrieben hatte?

Nicht jeder Jude weiß es, aber jeder Jude soll es wissen: Die innere religiöse Entwicklung unserer Religionsverfassung verdanken wir nur Deutschland!

Ein deutscher Mann war Moses Mendelssohn, ein deutscher Denker, ein deutscher Schriftsteller, der echte eben-

bürtige Freund des großen Lessing. Und aus seinem deutschen Gemüt heraus hat Mendelssohn, ein anderer Luther, unseren Pentateuch übersetzt und durch den Zugang zur deutschen Sprache uns den Eintritt in die deutsche Kulturwelt vermittelt. Die gesamte Verjüngung unseres gottesdienstlichen Wesens, in Deutschland und im deutschen Geiste zuerst erstanden, ist das Werk deutscher Gesittung und deutscher Religiosität, mit der die unserige sich von vornherein verwandt fühlte, weil der geschichtliche Geist des Protestantismus auch der eigene Lebensnerv unserer mittelalterlichen Religionsphilosophie seit Saadja Gaon ist. Die Reform des Judentums wurde eine deutsche Reform, und von Deutschland aus und durch Deutsche ist sie zu Euch hinübergewandert.

Auch derjenige, der sie in manchen ihrer Formen nicht annimmt oder gar sie bekämpft, auch er ist von diesem Geiste beeinflußt und steht im Zusammenhange mit ihm.

Aber auch die allgemeine Kulturarbeit der Juden ist überall vom deutschen Geiste angeregt. Von Deutschland aus sind nach Frankreich, England und Rußland Gelehrte ausgewandert, die den deutschen Geist des Judentums dorthin verpflanzt und allgemeine Kulturarbeit aus ihm heraus geleistet haben. Es dürfte kein Gebiet geben, in dem nicht deutsche Juden in anderen Ländern mehr oder minder Wichtiges und Großes geschaffen haben. Die Kollisionen des Staatsbürgers haben sicherlich an dem Herzen mehr als eines dieser Männer genagt, denen unter den Würden und Dekorationen fremder Staaten wehmütig das deutsche Herz in der Brust schlug. Das sind nun aber einmal die Unvollkommenheiten der menschlichen Dinge auch in großen und freien Staaten und auch im Panzer der Rechte und Gesetze. Die Ausnahmen und die Schwächen dürfen den Blick nicht ablenken von dem Wesen und der politischen Wahrhaftigkeit und Fruchtbarkeit der Prinzipien.

Liebe Brüder in Amerika! Ihr werdet mich jetzt verstehen, wenn ich Euch sage: jeder Jude des Abendlandes hat neben seinem politischen Vaterland als das Mutterland seiner modernen Religiosität, wie seiner ästhetischen Grundkraft und damit des Zentrums seiner Kulturgesinnung, Deutschland zu erkennen, zu verehren und zu lieben. Ich habe die Überzeugung, daß auch in

jedem gebildeten russischen Juden diese Pietät für die deutsche Bildung lebendig ist. Und ich habe daher auch die Zuversicht, daß er unseren deutschen Waffengang mit Rußland aus seinem jüdischen Herzen heraus begleiten muß. Dabei weiß ich wohl, mit welcher Urkraft des Heimatsgefühles der russische Jude sein Land liebt. Ich darf nicht sagen: sein Vaterland; denn ein solches darf es ihm doch nicht geworden sein. Warum nicht? Sind es etwa die Pogrome, die dem russischen Juden das Recht am Vaterlande rauben? Das würde ich nicht sagen, denn Gewalttaten aller Art hat der Russe überhaupt zu erleiden. Und er hofft doch, das Vaterlandsrecht auf sein Land geltend zu machen.

Der Unterschied zwischen dem russischen Juden und jedem armen Russen liegt in der Schulverfassung. Der Jude soll als ein Analphabet aufwachsen — die Prozente verschleiern nur diese grausigste Maßregel. Und mit welcher Gewissensbeschwerde ist schon die Benutzung dieser Auslesung behaftet. Der Jude soll aller Mittel beraubt werden, zur Kultur vordringen zu können. Damit ist sein Todesurteil besiegelt. Er muß aussterben, wie alle wilden Völkerschaften aussterben. Und mit ihm stirbt die Hälfte unseres Gesamtbestandes. Das ist der Sinn unseres russischen Judenschmerzes. Und nun kommt ein englischer Jude und wagt es, gegen die Juden in aller Welt die Juden in Amerika, die zu einem großen Teile russische Juden sind, aufzuwiegeln, indem er sie gegen Deutschland zu den Waffen ruft.

Es ist schwer, der Versuchung des Propheten hier zu widerstehen. Wenn wir oft in Verzweiflung waren, was noch in Rußland aus uns werden möchte, so ist von ihrem eigenen Ränkespiel aus eine große Hoffnung uns erstanden. Deutschland, das Urland der Humanität, der Gewissensfreiheit und endlich auch der Sozialpolitik, ist von Feinden ringsum zum Kriege aufgerufen worden, von zivilisierten Völkern im Bunde mit Rußland. Da darf wohl die Ahnung aufsteigen, ob etwa das Weltgericht über Rußland hereinbricht, nicht zuletzt aus der Rücksicht auf seine unverhüllten Maßregeln zur Austilgung des jüdischen Volkes. Jeder Jude, der von der Kulturkraft und daher von dem Lebensrecht seiner Religion überzeugt ist, muß sich glücklich schätzen, wenn sein Patriotismus ihm wenigstens Neu-

tralität in diesem Kriege auferlegt. Er muß uns deutsche Juden aber beneiden, daß wir für unser Vaterland kämpfen, getragen zugleich von der frommen Zuversicht, daß wir dem größten Teile unserer Glaubensgenossen seine Menschenrechte erkämpfen werden. Deutschland, das Mutterland der abendländischen Judenheit, das Land der Geistesfreiheit und der Sittenzucht, Deutschland wird mit seinem Siege Gerechtigkeit und Völkerfrieden in der Welt begründen. Darüber können wir auf diplomatische Zusicherungen verzichten. Wir vertrauen auf die Logik unseres Geschickes und unserer Geschichte.

Deutschtum und Judentum

Die Vergleichung von Volksgeistern bringt die Gefahr mit sich, daß das Eigentümliche eines jeden derselben bei der Vergleichung nicht in voller Genauigkeit und Bestimmtheit zur Ermittlung kommen könnte. Diese Gefahr aber wird geringer, wenn die zu vergleichenden Volksgeister mit einem dritten Volksgeiste eine innerliche Verbindung eingegangen sind, und zwar nicht nur einmal, sondern wiederholentlich.

1. Dieses Dritte der Vergleichung bildet hier das Griechentum, mit dem Judentum wie Deutschtum sich schöpferisch verbunden haben, so daß beider Eigentümlichkeiten in dieser Verbindung zu neuer Kraft und Ausprägung kamen.

Das Exil in Persien hatte dem Judentum einen neuen Aufschwung gebracht. Das neue freiwillige Exil in Alexandria hat Israel in die Weltmission gehoben, aber seine Eigentümlichkeit dürfte es nur in dieser Rücksicht auf die Weltmission gefördert haben, nicht aber in seinen eigenen Grundvesten und Grundkräften. Indessen ging aus der Selbstverwandlung, die der alexandrinische Jude Philo an seinem Judentum vollzog, die Vorbereitung zum Christentum vor sich. Der Logos, der neue göttliche Geist, der neue „heilige Geist“ bildet die Vermittlung.

Gott selbst soll nicht mehr die Einwirkung auf die Menschen und die Welt zustehen, sondern einem Mittler soll sie übertragen werden. In diesem Gedanken des Mittlers zwischen Gott und Mensch, zwischen Gott und Welt liegt der Ursprung des Christentums: mithin im griechischen Logos. Denn Philo war nicht Jude, insofern er diesen Gedanken des Logos erdachte, sondern vielmehr ein Anhänger Platons, ein Mitglied, ein Führer jener Bewegung unter den alexandrinischen Juden, die ihr Judentum mit dem Griechentum zu versöhnen suchten. Dahin drängte ihr ganzes soziales Leben, besonders ihr Kunstsinn, und

so kam es endlich zur philosophischen Begründung ihrer religiösen Gesinnung. Ohne den Logos aber ist das Christentum nicht zu denken. Und so ist das Griechentum auch eine Grundquelle des Christentums. Damit aber bereitet sich das Griechentum nicht minder auch als eine Grundquelle des Deutschtums vor.

2. Andererseits bleibt das Judentum die Hauptquelle des Christentums. Wie könnte es da wundernehmen, daß es auch für das Deutschtum eine solche werden muß. Und es liegt im Wesen einer historischen Grundkraft, daß sie nicht erschöpft und nicht verbraucht werden kann, sondern im stetigen Laufe der nationalen Geschichte immer wieder ihre natürliche Quellkraft lebendig werden läßt. So dürfte es sich denn auch in dem durch das Christentum vermittelten Verhältnis zwischen Deutschtum und Judentum vielleicht mehrmals an inneren Wendepunkten in der Geschichte des deutschen Geistes ereignen.

3. Gewinnen wir zuvörderst einen Überblick über diese beiden Volksgeister, und zunächst über das Deutschtum. Wir dürfen uns dabei nicht beruhigen, daß äußere politische, soziale, selbst sittliche Eigenschaften die Eigenart eines originalen Nationalgeistes im letzten Grunde auszudrücken vermöchten. Das zulängliche Kriterium zur genauen, und erst recht konkreten Bestimmung eines Nationalgeistes liegt einzig und allein in den tiefsten Tiefen des Geistes selbst. Und wenn es richtig ist, daß die Wissenschaft nach dem Muster der Mathematik in der allgemein menschlichen Uniform einherschreitet, so bleiben eben nur Religion, Kunst und endlich die Philosophie übrig, die überall unter den Menschen ebenso gleich, als verschieden sich entwickeln und ausprägen. In diesen drei Momenten der nationalen Kultur werden wir daher die Eigentümlichkeit des Deutschtums zunächst zu ermitteln haben, um sodann das Verhältnis, welches auf Grund dieser drei Motive zwischen ihm und dem Judentum bestehen möchte, in Einwirkung und Wechselwirkung zur Erkenntnis zu bringen.

4. Beginnen wir mit dem wissenschaftlich faßbarsten Motiv,

mit der Philosophie. Die deutsche Philosophie ist Idealismus. Was bedeutet aber der Idealismus? Es ist unrichtig, den Idealismus schlechthin zu denken als die Lehre von Ideen, wenn man die Ideen nur im Gegensatze denkt zu den Empfindungen, auf denen der Sensualismus und der Materialismus sich aufbauen. Die Idee hat nicht nur diese negative Bedeutung, keine Empfindung zu sein; es muß ihr positiver Sinn erkannt und genau bestimmt werden. Mit dieser unzweideutigen Klarheit hat der Urheber der Idee, hat Platon selbst freilich seine Idee nicht ausgerüstet — aber an der lehrhaften Deutlichkeit und an dem entscheidenden methodischen Ausdruck hat es schon Platon für die gereifte Fassungskraft nicht fehlen lassen. Da aber die Welt zu allen Zeiten sich mehr an diejenigen Worte hält, welche das Problem mystisch verdunkeln, als an diejenigen, welche die Lichtung und Lösung in sich bergen, so ist es auch hier geschehen. Alle Ausdrücke, welche Platon gebraucht, um in der Idee das ganze weite Problem des Seins zu bezeichnen, wie die der Substanz, des ewig Seienden, des Unveränderlichen, sie sind als Bedeutung der Idee allezeit bekannt und allgemein angenommen. Auch der in der Idee, der Wurzel des Wortes nach, enthaltene Ausdruck des Schauens ist als der zutreffende Terminus für die Idee stets und bei allen Erneuerungen des Platonismus, im Neuplatonismus und in der italienischen Renaissance, angesprochen worden; wie man denn auch heutigentags wieder einen Idealismus auf die Intuition begründen zu können vermeint. Dahingegen hat die allgemeine Ansicht weder in der Philosophie selbst, noch gar in der allgemeinen Literatur von demjenigen Begriffe Kenntnis genommen, mit welchem Platon nach seinem eigenen Ausdruck als „Methode“ die Ideenlehre bestimmt und begründet. Dieser Begriff ist die Hypothesis.

Mit diesem Begriffe hat Kepler seine Astronomie und seine Mechanik geschaffen. Auf sie hat er sich berufen. Und das deutsche Denken hat in Kepler den echten wissenschaftlichen Idealismus, den der Idee als Hypothesis, zur wissenschaftlichen Wirkung gebracht.

Welche Bedeutung hat es denn nun aber für die Charakteristik des deutschen Geistes, ob die Idee nur als das Sein oder als die Hypothese erkannt wird?

5. Wir wissen heute aus unserer physikalischen Schulbildung, daß das Sein überhaupt nur als Hypothese das wahrhafte Objekt der Forschung ist. Wer die Materie noch nicht als Hypothese zu denken vermag, der wird zu diesem Gedanken bei dem Äther gezwungen. Und die neueste Forschung greift sogar über den Äther hinaus, um das Sein für die Probleme der Bewegung zu bestätigen. Der methodische Sinn dieses Anfangs mit der Hypothese wird daher einleuchtend. Das Sein wird nicht in einer unmittelbaren Gegebenheit angenommen, wie der Sensualismus von diesem Vorurteil ausgeht, sondern es wird als ein allgemeiner Vorwurf, als eine Aufgabe gedacht, welche durch die wissenschaftliche Behandlung zu lösen und zu beweisen sei. Die Idee, als Hypothese gedacht, ist mithin keineswegs die Lösung der Aufgabe, sondern vielmehr nur die genaue Bestimmung der Aufgabe selbst. Sie ist daher auch nicht etwa von vornherein und an sich selbst wahr, geschweige die letzte Wahrheit überhaupt, sondern sie hat die Probe ihrer Wahrheit zu bestehen, und nur diese Probe entscheidet über ihre Wahrheit.

Platon hat daher mit noch einem anderen Ausdruck diese Methode der Idee bezeichnet, nämlich als Rechenschaftsablegung (λόγον διδόναι).

So wenig also ist die Idee (ἰδέα) identisch mit dem Begriffe (εἶδος=λόγος), daß der Begriff (λόγος) selbst erst durch sie und ihre Rechenschaftlegung bewährt wird.

Man begreift nun wohl, welche Tiefe für die Gewissenhaftigkeit des wissenschaftlichen Denkens durch diese urkundlich echte Bedeutung des Idealismus ausgegraben und festgelegt wird. Nicht die Eingebung, nicht die Erleuchtung, nicht die geniale Überschau des glücklichen Momentes, und was alles die Intuition bedeuten soll, enthüllen die Wahrheit und das Sein, sondern Versuch, Entwurf, Verannahme, Voraussetzung sind aller Wissenschaft Anfang. Und dieser Anfang ist nichtsdestoweniger das echte Fundament aller Forschung und nichtsdestoweniger die sichere Grundlage, die dem menschlichen Geiste überhaupt gegeben ist, und der er in keiner echten Arbeit des Wissens sich entschlagen kann. Die Probe machen, das ist alles Beweisen. Mit dieser Einsicht muß man beginnen: daß man von Axiomen ausgeht, die man selbst erdacht und der Forschung zu Grunde

gelegt hat — diese Einsicht ist die Grundbedingung aller echten Wissenschaft und daher aller Philosophie, aller wissenschaftlichen Fruchtbarkeit, nicht *minder aber auch* *alles natürlichen Denkens im menschlichen Leben*, wie auch in allem geschichtlichen Verfahren der Völker.

6. Diese Nüchternheit ist der klare und tiefe Sinn des *deutschen* Idealismus, der seine Wissenschaft und seine Philosophie in deren klassischen Hervorbringungen allezeit charakterisiert. Und von diesem Grundzug des wissenschaftlichen Geistes wird der Schluß zu machen und zu erproben sein auf alles geschichtliche, insbesondere auch das *politische* Verhalten des deutschen Volkes.

Mit dieser wissenschaftlichen Ehrlichkeit hat nicht etwa Kepler in Deutschland den Anfang gemacht. Bevor Kepler für seinen Versuch, die Planetenbahnen mit der *Hypothese der Kegelschnitte* zu berechnen, auftrat, hatte ein anderer Deutscher im Einvernehmen mit der *deutschen Mystik*, *Nicolaus aus Cues*, diesen Platonischen Idealismus der Hypothese wieder zum Leben erweckt, und mit diesem Grundgedanken ist er der eigentliche *Begründer und Urheber der deutschen Philosophie* geworden. *Leibniz* hat diesen *Idealismus* weitergeführt, bis er in *Kant* seinen geschichtlichen Höhepunkt erreicht hat, an den nach wissenschaftlichem Ermessen die späteste Folgezeit immer wieder wird anknüpfen müssen.

Der Idealismus ist das Gewissen der Philosophie und der Wissenschaft. Das ist kein Bild und kein Gleichnis; sein genauer Sinn ist uns aufgegangen. Und mit der wissenschaftlichen Bedeutung hängt die allgemeine Bedeutung des *Gewissens* für alle Richtungen des deutschen Denkens zusammen.

7. Die nächste und unmittelbarste Konsequenz dieses Ausgangs im Denken zeigt sich in dem Gegensatze, der alsbald aufkommt zwischen der Hypothese und dem *Dogma*, wie nicht minder zu allen den gegebenen *Instituten*, in denen das Dogma sein Sein ausgeprägt hat. *Die Rechenschaft wird als Rechtfertigung zum Schlagwort der Reformation.* Nur von der Rechtfertigung, die der Mensch selbst

von seinem Gewissen fordert, wird erst die Wirkung der Heilstatsachen abhängig gemacht. Und diese Rechenschaft wird im doppelten Sinne dem Gewissen auferlegt: als die Arbeit, die das Gewissen zu leisten hat, und daraufhin erst als die Erlösung, welche ihm zuteil wird.

Mit der Reformation tritt der deutsche Geist in den Mittelpunkt der Weltgeschichte. Darüber muß es unter uns endlich einmal zur unumwundenen Klarheit kommen. Albrecht Ritschl hat das rechte Wort ausgesprochen: „Die Reformation hat erst begonnen.“ Für geschichtlich-religiöses Denken muß es unzweifelhaft sein, daß der geschichtliche Geist des Protestantismus unabhängig ist von dem Verlaufe der Reformation in Wittenberg, geschweige von seinen unmittelbaren Fortsetzungen. Der Jude, wie der Katholik, muß mit der geschichtlichen Einsicht und Unbefangenheit sich durchdringen, daß mit der Tendenz der Reformation — und diese allein ist entscheidend für ihren geschichtlichen Begriff — in alles religiöse Denken und Tun gleichsam der Lichtstrahl der Idee, und zwar der Idee als Hypothese, in das religiöse Gewissen einfällt. Nicht die Kirche mit ihren Heilswerken, nicht der Priester, sondern allein die eigene Arbeit des Gewissens muß das religiöse Denken, beides, belasten und befreien.

Diesen Doppelsinn hat der Glaube, auf den Luther den Werken der Kirche gegenüber dringt. Dieser Glaube ist der Idealismus gegenüber den gegebenen Realitäten der Kirche. Und die Kirche selbst wird auf diesen Idealismus des Glaubens nicht etwa aus Polemik verzichten wollen. Aus dieser Pflicht der Rechtfertigung, aus der selber erst die Seligkeit des Glaubens erwächst, hat die Religion eine neue Wahrhaftigkeit geschöpft, die eine neue Bestimmung des deutschen Geistes ausmacht.

8. Mit der Reformation ist dem modernen Menschen die Unterscheidung lebendig geworden zwischen der Gewißheit der menschlichen Erkenntnis in den exakten Wissenschaften und der in allen Glaubensfragen. Da aber die letzteren nicht etwa dem Skeptizismus preisgegeben, sondern als Lehren der Sittlichkeit zusammengefaßt und festgehalten wurden, so trat nunmehr die Sittlichkeit an die Seite

der Religion. Sie wurde nicht als Gegnerin gedacht, welche die Religion zu ersetzen hätte, sondern als Beistand, als Bürgschaft, gleichsam als die Idee der Religion.

Das ist der Unterschied, den die deutsche Aufklärung gegen das Zeitalter Voltaires und der Enzyklopädisten bildet. Die Religion ist nicht die Infamie, die ausgerottet werden müsse, sondern sie wird gleichsam als der Versuch gedacht, mit dem die Idee der Sittlichkeit in den verschiedenen Entwicklungsstufen der Menschheit zur Verwirklichung gebracht wird. Durch die Unterscheidung der beiden Arten von Gewißheit hat die Idee des Protestantismus dem wissenschaftlichen Kulturgewissen der modernen Völker erst das sichere Fundament gegeben. Und alle Entwicklung der Religion wie nicht minder auch alle Entwicklung der Ethik ist bedingt durch diese Ausführung des Idealismus der Kultur. Ohne die Unterscheidung zwischen moralischer, daher auch religiöser, und andererseits wissenschaftlicher Gewißheit gibt es keine Aufrichtigkeit und keine persönliche Gewissenhaftigkeit für den Menschen der modernen Kultur.

9. Unversehens sind wir hier schon auf die Berührung mit der Bibel, also mit dem Judentum gekommen. Gehen wir auch hier auf die Grundgedanken ein, in denen die religiöse Eigentümlichkeit des Judentums besteht.

Der Idealismus ist hier nicht wissenschaftlich vorbereitet, aber die Richtung auf die philosophische Spekulation ist unverkennbar. Gott offenbart sich als der Seiende. „Ich bin, der ich bin." So offenbart sich, und zwar in der Zeitform der Zukunft, der Einzige Gott am Dornbusch. Und die Einzigkeit wird jetzt zum Kennzeichen des Seins für Gott. Das ist der Sinn der Einzigkeit Gottes: daß sein Sein das einzige Sein ist; daß es außer seinem Sein kein Sein gibt; daß alles andere Sein, wie Platon sagen würde, nur Erscheinung sei. Gott aber ist das Sein, und in ihm hat die Welt und zumal die Menschenwelt ihren Grund und ihren Halt. Dieser Gott aber ist aller Wahrnehmung entrückt; von ihm gibt es kein Bild und kein Gleichnis; er kann nur, gleichsam wie die Idee, „rein erschaut", erdacht werden. Und dieses Denken Gottes ist nicht das Denken der Wissenschaft, sondern das Denken der

16*

Liebe. Die Erkenntnis Gottes ist Liebe. Lieben ist das echte biblische Wort für das reformatorisch-biblische Wort des Glaubens. Und auch die Griechen, auch Platon hatte im Eros den höchsten, den innigsten Grad der Erkenntnis und des Kunstgefühls erfaßt.

Bei dieser Fundamentierung der Gotteserkenntnis als Liebe konnte es nicht ausbleiben, daß das Judentum, sobald es mit dem Griechentum in Berührung kam, seine Verwandtschaft mit dem Idealismus fühlte und für seine eigene Begründung zu verwerten suchte. Und was Philo, vielleicht auch er nur als Nachfolger, begonnen hat, das haben die späteren Jahrhunderte zur weiteren Entwicklung gebracht. Im 9. Jahrhundert fing das jüdische Denken an, seine Glaubensverfassung als Philosophie zu gestalten, und in der Mitte dieser großen Bewegung steht im 12. Jahrhundert die Lichtgestalt des Moses Maimonides, den nicht nur die großen Scholastiker benutzen, sondern der auch für Cusa das Vorbild wird in der Lehre von den göttlichen Attributen, mithin dem Problem des göttlichen Seins. Ihn exzerpiert auch Leibniz.

Maimonides ist das Wahrzeichen des Protestantismus im mittelalterlichen Judentum. Nirgend zwar greift er die Institute der Religion an, aber er sucht überall ihre Gründe zu erspähen; er hält sie daher als der Begründung bedürftig, und daher wohl auch als nur kraft der Begründung lebensfähig und lebenswert. Er verbürgt seinen religiösen Idealismus in seinem allgemeinen wissenschaftlichen Rationalismus. Aber da seine Philosophie an die Wurzel des Gottesbegriffs herangeht, so bewährt er in seiner Bestimmung Gottes als des einzigen Seins und als des einzigen Urhebers alles Daseins echten Platonischen Idealismus.

10. Nächst der Einzigkeit Gottes ist der zweite Grundbegriff des Judentums die Reinheit der Seele. Der Jude betet im täglichen Morgengebet: „Mein Gott, die Seele, die du mir gegeben hast, ist rein. Du hast sie geschaffen, du hast sie gebildet in meinem Inneren, du hast sie in mich gehaucht, du bewahrst sie in meinem Innern, und du wirst sie einst von mir nehmen, um sie mir wiederzugeben im künftigen Leben." Die Reinheit der Menschenseele ist der Grundpfeiler

der jüdischen Frömmigkeit. Daher kann es keinen heiligen Geist und keinen sonstigen Mittler geben, der zwischen Gott und Menschen vermitteln dürfte. „Der Mittler zwischen Gott und Mensch ist des Menschen Vernunft." Dies ist der Ausspruch des wichtigsten ersten Bibelkritikers Ibn Esra. Der heilige Geist ist ebensosehr des Menschen Geist, wie Gottes Geist. Der heilige Gott hat seinen Geist in den Menschen gesetzt. Daher ist der menschliche Geist ein heiliger Geist.

11. Die Versöhnung des Menschen mit Gott, die Erlösung des Menschen von der Sünde beruht auf diesem Begriffe der Reinheit der Seele, der Heiligkeit des Geistes. Wenn die Seele sich befleckt hat, so kann sie doch niemals der Reinheit verlustig gehen. Der Mensch soll nur das Werk seiner Erlösung rechtschaffen in Angriff nehmen. Er soll seine Rechtfertigung im Glauben — beide Ausdrücke sind ja dem Alten Testamente angehörig — in aller Strenge, in aller Kraft und Gewalt der Reue und der Buße, in aller Zerknirschung und aller Zuversicht auf sich nehmen, und die Sünde und ihre Last wird von seiner Seele genommen.

Nach der größten Sünde seines Lebens läßt der Psalmist David sagen: „Verwirf mich nicht von Deinem Angesichte, und nimm Deinen heiligen Geist nicht von mir" (Psalm 51, 14). Außer einer Doppelstelle bei Jesaja, die minder charakteristisch ist, ist diese Psalmenstelle die einzige, in der der heilige Geist im Alten Testamente erscheint. Er erscheint, um den Menschen von der Gewissensangst zu erlösen, als ob die Sünde ihn der Reinheit seiner Seele berauben könnte. So wird im Judentum die Erlösung durch Gott gesichert durch den Begriff der Menschenseele. Und so wird, diesem Idealismus der Menschenseele und des Menschengeistes gemäß, in der sittlichen eigenen Arbeit des Menschen sein religiöses Heil begründet.

12. Diesem Stützpunkte des Idealismus scheint nun ein Grundgedanke des Judentums entgegenzuwirken, der seit Paulus in dem Begriffe des Gesetzes bekämpft wird. Erinnern wir uns dagegen, daß auch in Kants Ethik als zwei Pole gleichsam

die beiden Grundbegriffe der Autonomie und des allgemeinen Gesetzes, der Freiheit und der Pflicht zusammenwirken, so erkennen wir in diesem innersten Heiligtum des deutschen Geistes die innerste Verwandtschaft, die in ihm mit dem Judentum obwaltet. Die Pflicht ist das Gebot Gottes. Und dieses Pflichtgebot Gottes soll zum freien Dienste der Liebe mit der Ehrfurcht in der jüdischen Frömmigkeit zusammenwachsen: zur Liebe Gottes in der Menschenliebe.

Das Gesetz Gottes ist das tiefste Fundament aller Sittlichkeit, daher vor allem das des Rechts und des Staates. So konnte das Mosaische Recht selbst da noch, seinem Inhalte nach, anerkannt bleiben, wo es, wie im Beginne des Naturrechts bei Hugo Grotius, seiner formalen Begründung nach, abgelehnt wurde. Und so konnte es für rechtliche Begründung und für das Gefühl des Rechts dauernd die lebendige Wurzel bleiben.

Lehrreich ist in dieser Hinsicht ein Wort von Trendelenburg in seinem Naturrecht: „Vielleicht hat keine Gesetzgebung, selbst nicht die römische, solche Verdienste um das Gefühl des Rechts unter den Kulturvölkern, als die mosaische[1]).“ Dieses Gefühl des Rechts stammt aus der Begründung des Gesetzes in Gott. „Als göttliches Gesetz geht es bis ins Innerste des Sittlichen hinein[2]).“ „Die zehn Gebote bilden noch heute, soweit Judentum und Christentum reichen, das identische Bewußtsein von Recht und Unrecht und greifen auch in den Islam ein. Das Volk lernt aus dem kurzen und klaren Dekalogus das Recht und das Sittliche, und wiederum das Sittliche und den Glauben an den einen Gott in Eins fassen[3]).“ Diese Verschmelzung des Sittlichen mit dem Monotheismus begründet den Monotheismus als Religion, im Unterschiede von allem Göttertum der Religionsgeschichte.

Auch Kant, indem er die Freiheit mit der Pflicht vereinigt, denkt die Pflicht als die Unterwerfung der Person unter die Persönlichkeit, der er die Freiheit zuerkennt. So bahnt auch Kant die Unterscheidung, aber auch die innerliche Verbindung zwischen Ethik und Religion hier an. Denn von der Persönlichkeit geht wiederum eine neue Verbindungslinie aus. Sie heißt in der Religion die Seele und der Geist des

[1]) 2. Aufl. 1868, S. 108. [2]) S. 105. [3]) S. 108, 109.

Menschen. Und sie ist, nächst Gott, die Grundkraft der Religion in den Psalmen.

13. Mit den Psalmen aber berühren wir wiederum eine tiefe Verwandtschaft zwischen Deutschtum und Judentum, und zugleich eine zentrale Eigentümlichkeit des deutschen Geistes.

Der ästhetische Geist bildet überall ein Zentrum des Nationalgeistes. Und in aller Kunst möchten wiederum Poesie und Musik die hervorstechenden Eigentümlichkeiten des deutschen Geistes ausmachen. Von aller Poesie aber bildet die Lyrik den Grundquell. Und sie gerade prägt die poetische und in der Verbindung mit der von ihr abhängigen Musik die ästhetische Eigentümlichkeit des deutschen Geistes aus.

Was unterscheidet nun die deutsche Lyrik, wie sie in Goethe ihren Gipfel erreicht, von der allgemein mittelalterlichen der christlichen Völker, auch selbst von dem Reinsten im Minnesang, der übrigens dem Deutschen mit den Troubadours gemeinsam ist? Was unterscheidet sie sogar von der Lyrik Dantes[1])?

Ich wage die Vermutung, daß Luthers Begeisterung für die Psalmen, die im Einklang steht mit seiner reformatorischen Grundstimmung, und seine nicht genug zu bewundernde Übersetzung derselben die Quelle geworden sei, aus der das deutsche Gemüt die Reinheit seiner Liederkraft genährt, gestählt und von allen Zweideutigkeiten der Erotik geläutert hat. Aus diesem Quell der Gottesliebe ist eine Keuschheit und Unschuld, aber auch ein Glaubensgefühl für dieses Menschenrecht in unser Liebeslied gekommen, die sich, in solcher Verbindung mit der Naturgewalt der Leidenschaft, in der Lyrik keines Volkes finden, so daß eben die Lyrik in dieser Vollendung, in dieser von aller

---

[1]) Meines Wissens hat mein Vortrag in den Schriften der Kant-Gesellschaft „Über das Eigentümliche des deutschen Geistes“ (2. u. 3. Aufl.) in Deutschland nur eine Besprechung gefunden: in einer Dresdener Zeitung. Aber der „Corriere della sera“ (12. April) hat in einer das deutsche Gefühl erschreckenden Heftigkeit dagegen Stellung genommen; sachlich aber scheint nur der Einwand, der sich auf Dante bezieht, zu sein. In meiner „Ästhetik des reinen Gefühls“ findet dieser Einwand seine eingehende Widerlegung; dort auch das den Minnesang betreffende Bedenken.

Rhetorik und auch von aller Selbstkritik, Schwelgerei und Ironie freien Natürlichkeit und Wahrhaftigkeit vielleicht das untrüglichste Kennzeichen des deutschen Kunstgeistes sein möchte.

Nun bedenke man aber, wie die Verwandtschaft zwischen Deutschtum und Judentum hierdurch befestigt wird. Die Psalmen haben demnach die Reinheit der deutschen Liebe zur Vollendung gebracht. Die Psalmen konnten zu dieser Quelle werden, weil sie die Liebe zu Gott, nicht zu einem Menschen besingen, weil sie diese Liebe zu Gott mit einer Sehnsucht singen, wie kein Lyriker in der ganzen Welt diese Gewalt der Sehnsucht jemals überboten hat; weil sie aber auch diese Sehnsucht wahrlich nicht hemmen, aber zügeln durch die Ehrfurcht, die das geistige Wesen des einzigen Gottes einflößt. Die Sehnsucht lechzt nach Gott, wie nur die Liebe sie entzündet; „die Eingeweide brennen“. Dieses gewaltige Bild hat Goethe von den Psalmen und von Jeremia entlehnt. Aber die Liebe zu Gott bedeutet ja zugleich die Erkenntnis Gottes, mithin die Verehrung Gottes. Sehnsucht und Ehrfurcht schmelzen zusammen in der Psalmenliebe. Und durch diese selbige Verbindung hat Heinrich von Kleist in der „Hermannschlacht“ die deutsche Liebe gekennzeichnet: „so, was ein Deutscher Liebe nennt, mit Ehrfurcht und mit Sehnsucht, wie ich dich.“ Diese Liebe ist nun auch das tiefste Geheimnis in der Lyrik Goethes; daher sein Vergleich der Liebe mit dem „Frommsein“ und mit dem „Frieden Gottes“.

Und es ist gewiß tief bedeutsam, daß gerade an diesem zartesten Punkte der Menschlichkeit die Deutschheit ihre Eigenart zur klarsten und unzweideutigsten Ausprägung gebracht hat, und daß diese Ausprägung der nationalen Eigentümlichkeit die höchste Vollendung der menschlichen Reinheit, der Reinheit des Menschenherzens in den schwierigsten Gefahren seiner Verstrickung mit dem Animalischen zur Klarheit gebracht hat. Von der Lyrik aus läßt sich nun auch am einfachsten und sichersten die andere Eigentümlichkeit verstehen, welche die Musik bildet.

14. Über den Begriff des Idealismus in der Philosophie und in der Wissenschaft ist allgemeines Verständnis und Einvernehmen bisher nicht erreicht. Auch über die Bedeutung des Subjektivismus in der Religion, über die Notwendigkeit, die Art und den Grad des persönlichen Anteils und der persönlichen Verantwort-

lichkeit bei der Pflege der Religion ist noch weniger Übereinstimmung unter den Menschen vorhanden. Endlich darf man vielleicht auch sagen, daß sogar das innerste Wesen der Lyrik, die Wahrheit ihrer Natur und ihre durch das Erlebnis und das Bekenntnis ihr gesetzten Grenzen nach der Rhetorik und nach der Selbstkritik hin trotz aller literarischen Bildung der Völker doch noch immer ein Geheimnis sei, ein Mysterium, welches über den Nationen schwebt; wie ein Richtschwert über ihr geistiges Lebensrecht; wie eine Wetterscheide, die die Wahrhaftigkeit der Gedanken und der Gefühle von dem Flittergold der Rednerei und der Selbsttäuschung abstechen läßt; wie eine innere Stimme, die es verrät, ob die Gefühle natürlich und aufrichtig sind, oder aber gleißender Schein und zur Natur gewordene Gewohnheit der prächtigen Redebaukunst. —

In der Aufregung des Krieges ist es gerade bei der Frage des Gemütes an den Tag gekommen, wie wenig die Nationen von uns verstanden und auch nur angelernt haben. Denn wenn sie Zeugnisse von Mangel des Gemütes gegen uns erfunden haben, so beweist von allen ihren Verleumdungen am meisten diese, was sie unter dem Wahnwitz der Barbarei uns vorwerfen. Immerhin ist es zu verstehen, daß Völkern, die dieser Vollendung der Lyrik ermangeln, die es, was die literarische Natur des Gefühls betrifft, nicht über das Volkslied hinausgebracht haben, die Macht und die Zartheit nicht begreifen, mit der das deutsche Gefühl die Naturgewalt der Liebe bekennt und dem Gemüte dadurch eine Weitung und eine Öffnung gibt, die mit der innersten Wahrhaftigkeit auf dem Fuße der Wechselwirkung stehen muß.

Vergessen wir auch nicht den Einfluß zu beachten, den diese Naturlyrik auf die Gedankenpoesie geübt hat, die selbst wiederum eine Eigenart des deutschen Idealismus ist. Wie gedenken wir hier als eines deutschen Wahrzeichens unseres Schiller, des Sängers der sittlichen Freiheit, der Freiheit des Ideals, wie er es von Kant überkommen hat. Fremden ist es nicht zuzumuten, daß sie diese Lyrik der ethischen Gedanken, der ethischen Probleme und ihrer Lösung im Ideal als eine deutsche Geistesart erkennen; aber unter uns selbst muß diese Einsicht wieder ganz lebendig, klar und siegesfreudig werden, daß wir auch in dieser Eigenart von Lyrik, die selbst auch das Menschenschicksal sich zur Aufgabe stellt und dieses

nicht allein dem Drama überläßt, Schiller neben Goethe als den *ebenbürtigen* Offenbarer des deutschen Geistes zu ehren und zu lieben haben. Es ist ein Zeichen, daß wir der Totalität und der Einheitlichkeit des deutschen Geistes noch nicht mächtig, nicht völlig innegeworden sind, wenn wir Goethe *allein* uns zum Herold unserer nationalen Laufbahn ausrufen, während der deutsche Geist für alle Zukunft in der innigen *Verbindung von Schiller und Goethe* besteht. In Schiller ist Kant mit seinem Fundament der Wissenschaft geborgen, wie in Goethe die Universalität der Wissenschaft. Wissenschaft und Philosophie bilden das vereinigte Fundament deutscher Kunst, deutscher Dichtkunst.

15. Jetzt aber erst kommt der Folgesatz zu dem Anfang dieser unserer Betrachtung. Wenn man den fremden Völkern alles Mißverständnis deutschen Wesens nachsehen wollte, so bleibt keine Erklärung gegenüber dem der *Eigenart der deutschen Musik*. Daß diese im strengsten Sinne deutsche Eigenart sei, das müßte allbekannte, unbezweifelbare Tatsache sein.

Worin besteht nun diese Eigenart, die wahrlich nicht etwa so verstanden werden will, als ob nicht auch andere Völker vor und nach dem deutschen Musik gemacht hätten — worin besteht die *Eigenart* der deutschen Musik? Und was folgt für die Eigenart des deutschen Geistes aus dieser Tatsache der deutschen Musik?

Die Musik ist die idealste der Künste. Ihr Gebäude ist reiner Hauch, rhythmisierte Atemluft. Das ist ihr Stoff, dem der *Rhythmus* die Form gibt. Aber freilich erbaut sich der Rhythmus mittelst der *Mathematik* ein weites Reich der *Formen*, und diese Formenwelt erlangt eine *Erhabenheit*, die mit der der *Baukunst* wetteifert. So bleibt hier alles reine Gedankenwelt, die in die Luft ausstrahlt. Das ist das Große in der Musik der Deutschen: daß sie auf der Erhabenheit der geistigen Formen beruht, daß aber dieser erhabene Formenbau in die reinen Gefühlsquellen ausstrahlt, aus denen er im letzten Grunde selbst erflossen.

Diese Verbindung der geistigen Erhabenheit, in der Gestaltung der musikalischen Gesetzesformen, mit den Urquellen

des *melodischen* Gefühls, wie andererseits diese freie Entfaltung, diese Ausweitung eines Naturlautes des Gemütes zu einer wohlgeformten Aussprache und Darstellung gleichsam eines Heerzuges des Gefühls, der neues Gemütsland entdecken und erobern will, diese Verbindung geistiger Erhabenheit mit der naiven Ursprünglichkeit und zauberhaften Unerschöpflichkeit der melodischen Wunderkraft — diese Verschmelzung von Geist und Seele ist in ihrer Vollendung einzig in der deutschen Musik. Und dieser Geist und Seele verschmelzende Charakter der deutschen Musik ist das untrüglichste, das unverkennbarste Kennzeichen des deutschen Idealismus.

Hier, in dieser Luftwelt des Gefühls, wird das Ideal Wirklichkeit. Hier bewährt nicht nur der reine wissenschaftliche Gedanke seine idealisierende Kraft, und auch nicht nur der sittliche Wille nimmt die Gottheit in sich auf, wie *Schiller* sagt, um das Ideal aus dem „Reiche der Schatten“ in die Wirklichkeit des Lebens zu heben: das Wunder ist hier noch größer. Denn in dieser Musik herrscht der Lufthauch; Luftgebilde sind es, die den Raum durchschwirren, und alsbald sind sie verrauscht und leben nur noch in der Urwelt der Partitur — und dennoch welche Urkraft des Lebens, der Ergreifung, der Erschütterung des Gemütes, und hinwiederum der Befreiung von allen Erdensorgen, der Erhebung zu den höchsten Himmelsfreuden des Gefühls ist dieser Musik gegeben! Welches Volk kann sich in dieser Offenbarung menschlichen Geistes mit uns messen?

16. Fragen wir nun aber, wie diese Leistung des deutschen Idealismus mit den anderen Richtungen desselben zusammenhängt, so kann über den *religiösen Ursprung unserer Musik* kein Zweifel sein. Aus dem *Choral*, wie die Reformation ihn entwickelt hat, ist sie hervorgequollen; aus dem Ebenmaß des Chorals ist das ganze Gebäude der *Fugenkunst* hervorgegangen. Das *Oratorium* ist die Urform, welche alle Mittel der Kunst in sich aufnahm, alle Volkskräfte des Liedes in sich aufsog, auch dramatische Formen in Verwendung nahm; endlich aber in der Begleitung des Liedes dem *Orchester* zur Selbständigkeit verhalf, zu jener höheren Selbständigkeit, welche vorher durch die *Sonatenform* noch nicht erreicht worden war.

Wir dürfen aber noch weiter gehen und in der ganzen ferneren Entwicklung, die über Bach und Händel hinaus unsere Musik genommen hat, die fortdauernde Einwirkung der religiösen Grundkraft erkennen. Wie wir bei Bach schon aus dem geistlichen Liede das weltliche sich ablösen sehen, so hat sich nicht nur bei Beethoven, wie in dem Lied an die Freude, sondern auch bei Mozart, wie in dem Schwanengesang seines Requiem, so besonders auch in dem Messianismus der Zauberflöte die Fortdauer der religiösen Innenwelt bewährt. Es ist nur eine andere Wendung, welche das Religiöse im Dramatiker Mozart nimmt, indem er in dem Gesang der geharnischten Männer durch die Choralfuge der Fugenkunst Beethovens die Richtung vorzeichnet, die, und zwar nicht nur in der Eroica, doch wieder neue Bahnen einschlägt.

17. Kehren wir jetzt zunächst zu der Analogie zurück, auf die wir uns hier eingestellt haben, so darf vorab daran erinnert werden, daß die Musik im ehemaligen Tempel zu Jerusalem eine Pflege fand, wie sie in dieser Ausbildung von keinem anderen Volke des Altertums bekannt ist. Die originale Psalmendichtung mit ihrer ursprünglichen Lyrik forderte und schuf sich diese Musik, diese Echokraft des Gefühlsgedankens. Und dieses Leben der Musik haben die Juden auch in ihrer Zerstreuung sich zu erhalten vermocht. Die Musik blieb ihnen ein um so köstlicherer Schatz ihres bedrängten Lebens, als er, in Vollendung wenigstens, beinahe ausschließlich nur ihren Gottesdienst schmückte, nur ihm gleichsam die menschliche Weihe geben sollte. Es spricht keineswegs gegen den kulturellen Charakter der jüdischen Musik des Mittelalters, wie insbesondere der beginnenden Neuzeit, daß nicht alle Hauptstücke derselben, soweit sie uns bekannt sind, in alten und ureigenen Schätzen bestehen mögen, sondern daß die Juden, wie die Verschiedenheit der Riten es außer Zweifel stellt, in Spanien anders sangen als in Deutschland. Denn auch diese Verschiedenheit beeinträchtigt nicht den religiösen Ursprung dieser beiden, wie noch anderer musikalischer Kultusformen.

Dagegen sind die großen Rezitative, wie sie unser ganzes musikalisches Kultusjahr durchziehen, die eigent-

lichen Urformen der jüdischen Musik. In ihnen prägt sich die Eigenart des musikalischen Gedankens und Gefühls, die eigentümliche Feierlichkeit, das Maestoso der jüdischen Verkündigung aus, wie sie das jüdische Individuum mit dem Bunde der Väter verknüpft, und wie ebenso die Verheißung dieses Individuum hinausblicken läßt in eine ewige Zukunft der Menschheit. Es ist wahrlich kein Wunder, daß unter solchen religiösen Perspektiven der musikalische Ausdruck zu einer Höhe und Innigkeit, zu einer Macht und Sanftheit, zu einer Erschütterung und Beseligung ausreifen konnte, die in aller musica sacra eine eigene Melodik darstellen möchte. Wie sehr dem Juden diese musikalische Eigenart im Blute steckt, davon kann sich der Nichtjude eine Vorstellung bei Mendelssohn erwerben. Wie dieser in den verschiedenen Weisen „Herr, Gott Abrahams, Isaaks und Israels, laß nun kund werden, daß du, Herr, Gott bist", besonders die letzten Worte singt, noch instruktiver im Lobgesang als im Elias, das wird der Kenner jüdischer Musik als ererbtes Eigengut ansprechen dürfen.

Was übrigens den Grundgedanken, der dieses mein Gefühlsurteil leitet, betrifft, so darf ich mich für die Eigenart der synagogalen Rezitative auf das Urteil Lewandowskis berufen, der der Erhaltung und der Weiterbildung der echten jüdischen Musik, zugleich auf der Grundlage der deutschen Musik, sein Leben und Schaffen gewidmet hat.

Weniger eingehen mag ich auf die Mitwirkung der Juden der Neuzeit an der deutschen Komposition, wie an ihrer Darstellung; denn diese Dinge sind allbekannt. Auch in ihnen aber liegt kein geringfügiges Zeugnis für die Kongenialität des Gefühls in beiden Nationalitäten.

Bevor wir nun nach anderen Eigentümlichkeiten des deutschen Geistes ausspähen, wollen wir den Blick vorbereiten für diejenige Periode, in welcher nach langen Vorversuchen endlich die Verbindung beider Volkstypen im deutschen Geiste zu einer Tatsache der modernen Kultur wird.

18. Schon in der römischen Zeit hatten bekanntlich Juden an den Ufern des Rheins sich angesiedelt. Unter Karl dem Großen verbreiten sie als Reisende überallhin die deutsche Sprache. Dabei pflegen sie zugleich eifrig die Wissenschaft ihrer Religion; die Schulen von Mainz, Worms, Speyer werden blühende

jüdische Gelehrtenschulen. Solche gibt es zwar auch in Spanien und Frankreich, aber Güdemann weist in seiner „Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden“ darauf hin, daß sie dort ohne den inneren Einfluß bleiben, den die deutschen Schulen gewinnen. Dieser Kontakt mit ihrer deutschen Umgebung, diese Beeinflussung, der die deutschen Juden innerlicher als anderwärts zu ihrer Umwelt sich hingeben, spricht eben wieder für die Urwüchsigkeit dieses Verhältnisses. Hier waren sie seit den Vorzeiten Germaniens ansässig, hier bleiben sie bodenständig, hier werden sie niemals vollständig ausgetrieben, wie anderwärts, wie in Frankreich und in England; hierher kehren auch solche wiederum zurück, die, wie nach Polen und Rußland, von hier ausgewandert waren, als die schrecklichen Verfolgungen beim schwarzen Tode in Deutschland überhandnahmen. Hier können selbst die großen Verheerungen, die mit den Kreuzzügen begannen, sie geistig von dieser nationalen Wurzel nicht losreißen. Denn sowohl die deutsche Mystik, wie, was das Verwunderlichste sein möchte, der deutsche Minnesang rufen Nachwirkung und Mitwirkung im jüdischen Lager hervor. Süskind von Trimberg steht nicht einmal ganz allein — dagegen entsprechen die Unterschiede hiervon im Verhalten der Juden zu den Troubadours den bedeutsamen Differenzen im Geiste der Toleranz, die Wolfram und Walther von Chrétien de Troyes abscheiden[1]).

Und die Mystik hat hier denselben rationalistischen Grundzug, den die Mystik von Tegernsee hat, welche die deutsche Philosophie vorbereitet. Von Jehuda dem Frommen (gest. 1217 in Regensburg) sagt Zunz in seinem Grundwerke „Zur Geschichte und Literatur“: „Einem Ideal der Erkenntnis und der Frömmigkeit hingegeben, schritt sein Leben und sein Wesen über die Zeitgenossen hinweg.“ Auch hier also bildet die Mystik eine Opposition zur konventionellen Religiosität, und diese Opposition ruht auf dem Streben nach einem Ideal der Erkenntnis.

Auch später zeigt sich in einer Einwirkung des Judentums auf christliche Sekten dieser innerliche Zusammenhang. Die Albigenser, wie die Hussiten, werden der Sympathie mit dem Judentum bezichtigt. Aber durchgreifend ist in der geistigen Ge-

[1]) Vgl. Karpeles, Geschichte der jüdischen Literatur, 2. Aufl., Bd. II, S. 92, 119.

schichte der deutschen Juden und ihrer Einwirkung insbesondere auf die von Italien, wie auch in ihrer Rückwirkung auf Frankreich, diese ihre innerliche Deutschheit.

19. Während die hauptsächliche Literatur auch hier dem religiösen Schrifttum gewidmet und daher in der hebräischen Sprache abgefaßt war, beteiligen sich die deutschen Juden doch auch ihrerseits an der Bearbeitung der mittelalterlichen poetischen Stoffe, der Artussage, des Schmied Wieland, ebenso an Tristan und Isolde und dem Eulenspiegel, worauf Steinschneider hingewiesen hat. Und selbst Bearbeiter des Parzival bedanken sich bei einem Juden für dessen Übersetzung aus dem Französischen.

Das Wichtigste aber ist, daß diese deutsche Literatur der deutschen Juden in reinem Deutsch geschrieben wird. Die Juden, welche seit dem schwarzen Tode aus Deutschland nach den slavischen Ländern entfliehen, halten dort zwar die deutsche Sprache als ihre Muttersprache fest. Dieser Zug der jüdischen Pietät gegen ihr Schutzland bewährt sich hier, wie ihn auch die spanischen Juden nach ihrer Vertreibung aus Spanien im Orient, und zwar in der Erhaltung des klassischen Castilisch bewährt haben. Aber in Polen und Rußland verfällt dabei die deutsche Sprache der Mischung in den Jargon. Auch dieser hat seine Literatur hervorgebracht, die in unseren Tagen wieder durch die russischen Greuel zum Leben erweckt wird. Indessen ist dieses Judendeutsch in Polen entstanden und nach Deutschland erst durch die polnische Rückwanderung eingeführt worden. Die eigene jüdisch-deutsche Literatur ist in reinem Deutsch abgefaßt, wenngleich meist in hebräischen Schriftzeichen verbreitet. Der Jargon ist weder in der Schrift noch im mündlichen Gebrauche in Deutschland bis dahin bekannt.

So lebten die deutschen Juden trotz aller Schranken, die gegen sie aufgerichtet waren und zwar erst im späteren Mittelalter nach den Kreuzzügen allmählich aufgerichtet wurden, dennoch weder geistig noch seelisch in innerlicher Isolierung vom deutschen Leben. Es ist vielleicht kein kleinliches Symptom, daß sie sogar bei der Anrede an den rabbinischen Lehrer nicht des Wortes Rabbi sich bedienten, sondern des Wortes Meister. So wird in dem Sittenbuch von 1542 berichtet. An dieser Grenze ihres

religiösen Eigenlebens dünkt es ihnen nicht als Profanierung, des deutschen Namens sich zu bedienen, um den Lehrer der Schrift und des Gesetzes, ihre höchste Obrigkeit, mit ihm zu benennen. Und so erklärt es sich auch, daß das Wort Meister sogar ein Vorname bei den deutschen Juden wird.

20. Wir kommen hier auf eine Verwandtschaft des Judentums mit dem anderen Grundbegriffe der Reformation neben dem der Rechtfertigung, nämlich dem der Versittlichung aller menschlichen Berufe, womit in gewissem Sinne eine Säkularisierung des geistlichen Amtes verknüpft war. Luther hatte das allgemeine Priestertum wieder errichtet, damit aber einen der ersten Wahrsprüche Moses erfüllt: „Ihr sollt mir ein Priesterreich sein und ein heiliges Volk" (2. Mos. 19, 6). In Israel hat niemals der Priester eine himmlische Gewalt gehabt, die ihm den Vorzug einer Vermittlung des Menschen mit Gott verliehen hätte. Das Wort Gottes bei Mose: „Heilig sollt ihr sein" (3. Mos. 19, 2) gilt für das ganze Volk, für die ganze Gemeinde Israels. Auch hier konnten die damaligen Juden glauben, und ihre historische Ahnung hat sie wahrlich nicht durchaus und für alle Zeiten getäuscht, daß der Protestantismus die Annäherung an den Prophetismus vollziehe. Aber von der Erwartung Luthers, daß sie nunmehr zu seinem echten Christentum sich bekehren würden, trennte sie ja eben dieses ihr Priestertum, sofern es sich bei dem Werke der Erlösung, bei der Selbstbetätigung durch Bekenntnis und Buße an der Wiedergewinnung der ursprünglichen göttlichen Seelenreinheit bewähren durfte und mußte. So konnte die Reformation ohne unmittelbare Einwirkung auf das innere Judentum bleiben, das in seiner ganzen philosophischen Entwicklung vom frühen Mittelalter ab diesen Geist des Protestantismus in sich genährt hatte. Erst als innerhalb des Deutschtums die geschichtlichen Motive der Reformation in der Wissenschaft des deutschen Humanismus und in der Philosophie zur Reife kamen, erst da erblühten auch für das Judentum die Nachwirkungen der Reformation, durch welche ein neues Judentum erweckt wurde, ein neues Kulturleben und ein neues religiöses Dasein.

21. So stehen wir an der Schwelle der Zeit von Moses Mendelssohn, der aus Dessau zu seinem Lehrer David

Fränkel nach Berlin übersiedelte, um dort der Freund unseres großen Lessing zu werden. Welche Konstellation enthalten allein schon diese beiden Namen. Es ist, als ob sie beide füreinander geboren wären. Mendelssohn wenigstens stirbt für den Freund, da er ihn von der Anschuldigung des Spinozismus befreien wollte. Und Lessing beginnt seine dramatische Laufbahn mit den „Juden" und bringt sie zu überragender Höhe im „Nathan". Nur für das geschichtliche Verhältnis beider Freunde zur Religion zeigt sich eine Differenzierung gegenüber dem Fragment von der „Erziehung des Menschengeschlechts". Für diese Teleologie der Weltgeschichte, die schon die griechischen Kirchenväter ersonnen hatten, zeigte Mendelssohn kein Verständnis und keine Sympathie. Sie widerstrebte dem Geiste seiner Aufklärung, und sie behinderte ihn auch in seiner freien Situation gegenüber der Philosophie, besonders aber auch gegenüber dem herrschenden Christentum und seinen mehr oder weniger ernsthaften Bekennern. Es kam hinzu, daß er plötzlich durch Lavater unliebsam herausgefordert wurde, das Christentum zu widerlegen, oder es zu bekennen. Er ergänzte seine Verteidigung auf diesen Angriff durch sein „Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum". Dieses Buch ist der theoretische Ausdruck einer großen praktischen Einwirkung, welche durch Mendelssohn das deutsche Judentum und vermittelst seiner das Judentum in der ganzen Welt erfahren hat.

22. Der theoretische Ausdruck selbst ist die schwächste Seite an dieser großen Epoche in der Geschichte des Judentums. Schon daß persönliche Anstöße bei der Abfassung dieser Schrift mit im Spiele waren, ist ein Symptom von einer nicht völligen Bewegungsfreiheit der Spekulation, von einer Verschleierung des eigentlichen Problems, von einer Ausweichung vor der letzten Konsequenz der Gedanken. Denn bei der Frage von der „religiösen Macht" handelt es sich offenbar nicht allein um das Judentum, und auch nicht allein um das Christentum, sondern für Mendelssohn stand unverkennbar in Frage: das Verhältnis von Judentum und Christentum zum Problem der religiösen Macht. Darüber aber durfte er zu seiner Zeit, gewiß noch weit mehr als selbst heutzutage, nur unter diskretesten Reserven sich äußern.

Ferner aber handelt es sich bei der religiösen Macht zuvörderst um das *Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit*. Und erst lange nachher konnte unter der religiösen Macht auch die *Kirchenmacht* zu verstehen sein und allenfalls zur Sprache kommen.

Mendelssohn aber drehte zunächst die Disposition um und fing mit dem *Kirchenrecht* und dem *Naturrecht des Staates* an. So verschaffte er sich gleichsam ein Hinterland für die allgemeine Sittlichkeit. Indem er nun aber zu der philosophischen Grundfrage fortschritt, hüllte er sich, wie in einen Panzer, in die aufgeklärte Weisheit seines Zeitalters ein, welche der *Offenbarung* widerstand und alle Sittenlehre als bloße Vernunftwahrheit anerkennen und gelten lassen wollte. Diese Quintessenz der Aufklärung war ihm hochwillkommen gegenüber den Zudringlichkeiten, denen er sich ohnehin beständig ausgesetzt fühlte und jetzt in öffentlicher Herausforderung ausgesetzt sah. Die Vernunft allein ist das anerkannte Forum der Moral. Und wenn die Moral eines Gottes bedarf, so hat sie selbst diesen sich zu erweisen; sie bedarf auch für das Wesen Gottes keiner Offenbarung.

23. Nun entsteht aus dieser Disposition, so sollte man meinen, für Mendelssohn eine Gefahr, insofern er den *Monotheismus* des Judentums gegen die *Trinitätslehre* zu verteidigen hatte. Diese Verteidigung aber würde einen Angriff notwendig machen, dessen er sich enthalten wollte, und dessen er sich gegenüber der allgemeinen Aufklärung auch enthalten konnte. Indessen entgeht ihm dabei der Hinweis auf den entscheidenden Vorzug in der *Gotteslehre* des Judentums. Und dennoch war es seine Aufgabe, das Existenzrecht des Judentums zu behaupten und zu begründen. Worein aber konnte die Begründung gelegt werden, wenn alle *sittlichen* Wahrheiten solche der *Vernunft* sind und der Offenbarung nicht bedürfen?

Es war die schiefe Ebene in dem geschichtlichen Sinne der *Aufklärung*, die ihn zu der falschen Begründung des Judentums ablenkte. *Nur das Gesetz sollte für Israel das Erbe der Offenbarung sein*, und nur im Joche des Gesetzes soll das Lebensrecht des Judentums Bestand haben. Seit wann aber ist innerhalb des Judentums die *Thora* nur das Ge-

setz, und nicht vielmehr die Lehre, mithin wenn nicht die Quelle, so doch unzweifelhaft der ganze große Inhalt der religiösen Erkenntnis, die erst die Wurzel ist für die religiöse Liebe, die selbst wiederum dem Gesetze erst seine Wahrheit verleiht? Wie konnte Mendelssohn so sehr die Spur des von ihm so verehrten Maimonides, wie überhaupt die ganze Richtlinie der jüdischen Glaubenslehre verlassen? Wie konnte er ferner nur auf die Judenheit die Thora beschränken, als ob die Zehn Gebote nicht der Menschheit offenbart worden wären; als ob nach dem Gesetze der Tradition selbst Mose nicht auch den „Völkern der Welt" die „sieben Gesetze der Söhne Noas" gegeben hätte; als ob endlich die Propheten nur zu Israel gesprochen, und nicht für alle Menschen und für alle Völker bis an das Ende der Tage?

24. Wir werden es noch zu betrachten haben, welche schwere Hemmung, welches Verhängnis geradezu für Mendelssohns Beleuchtung des Judentums in seiner Verkennung des Prophetismus und seines Kerns, des Messianismus, verursacht ist. Aber seine Position erklärt sich nichtsdestoweniger hinlänglich aus einer positiven Richtung seiner Mission für das Judentum seiner Zeit. Er sah es bereits von allen Seiten bedroht; unter seinem eigenen näheren Anhang zeigte sich eine unverhohlene Entfremdung. Es konnte ihm nicht verborgen bleiben, welche Gefahren die zunehmende literarische, die geistige Gemeinschaft und die soziale Annäherung für den Fortbestand des Judentums bilden; ob er nicht gar auch im eigenen Hause schon das Unheil herankommen sah? Und es war nicht allein die Pietät und die Trägheit des Beharrens in den alten Formen und Geleisen, die ihn zum Verteidiger der Tradition machte, sondern sein großer, wie wir sagen dürfen möchten, sein weltgeschichtlicher Beruf für die Erhaltung des Judentums, der ihm auch die Aufgabe zuteilte, in dem geschichtlichen Judentum das ganze Lebensgesetz dieses religiösen Sonderdaseins zu schützen, zu retten, und nicht allein oder auch nur vorzugsweise das Vernunftrecht der Lehre zu vertreten und das Judentum auf dieses zu gründen.

Wenn man Mendelssohn in seiner theoretischen Schwäche begreifen will, muß man ihn in seiner geschichtlichen

17*

Kraft zu verstehen suchen. Ihm kam es in erster Linie nicht auf die Philosophie der Religion, noch selbst auf die des Judentums an, sondern er wollte eine Vereinbarung herbeiführen zwischen dem Judentum in seinem Fortbestande und der modernen Kultur. Und er faßte die moderne Welt nicht in der abstrakten Allgemeinheit der Aufklärung auf, sondern er dachte sie kraft seiner religiösen Geschichtlichkeit in einem unvergänglichen Zusammenhang mit dem Judentum, welches selbst er aber nicht vornehmlich als Weltjudentum dachte. Er war Deutscher in seinem ganzen Denken, Schreiben und Dichten. Danzel sagt, daß wenige damals so ausgesprochen als Deutsche geschrieben haben, wie Mendelssohn. Und wie er so in voller Natürlichkeit und Unbefangenheit sich als deutschen Denker fühlte, so auch und gleichsam auf dieser Grundlage fühlte er sich auch als Juden, als deutschen Juden. Aus dieser Einheit seines deutschen und seines jüdischen Wesens erwuchs ihm nicht nur die Kraft, sondern auch die Beschränkung und Bescheidung, den deutschen Juden zu helfen, an das Sonnenlicht der deutschen Kultur und Literatur sie emporzuheben, von dem Jargon des Weltjudentums sie zu befreien und ihnen das Gepräge des deutschen Judentums einzuimpfen. Die Sprache sollte das Mittel werden zu ihrer Erlösung aus dem Ghetto. Und die deutsche Sprache hat er als dieses Heilmittel des Judentums erwählt.

Denn vom deutschen Judentum ging diese Verjüngung, diese Neubelebung des gesamten religiösen Judentums aus. Zu seiner Zeit schon hat man den Spruch auf Deutschland erstreckt, der für den Anfang von Zion gilt, daß die Lehre von ihm ausging. Und wenn wir auch nicht eine neue Lehre in dem Judentum Mendelssohns erkennen dürfen, so wäre es nicht bloß schnödester Undank, sondern ein heute wieder verhängnisvoller geschichtlicher Unverstand, wenn wir Moses Mendelssohn nicht als den Erhalter und Reformator des Judentums, nicht nur der Judenheit rückhaltlos anerkennen wollten. Das Deutschtum hat er zu einer Lebenskraft des Judentums herangezogen. So sollte denn auch der Schaden, den seine eigene Philosophie für die Würdigung des Judentums zurückließ, von der deutschen Philosophie geheilt werden. Er bleibt der Reformator des Judentums, weil er mit dem Geiste des Deutschtums das Judentum erfüllte, und dessen Weltmission dadurch von neuem auf

ihr prophetisches Ziel hingelenkt wurde, das bis auf jene Tage noch verdunkelt blieb.

25. Große Zeiten stoßen hier in der deutschen Geschichte zusammen. Kaum ist die Aufklärung verklungen, da melden sich schon die Vorboten einer neuen größeren Zeit. Von Mendelssohn führt der Weg zu Kant, aber dieser Weg führt über Herder, obwohl dieser Kants Schüler gewesen war. Der Schüler zwar ging eigene Wege, die am letzten Ende doch mit dem Ziele zusammentrafen, auf das Kant hinsteuerte. Der deutsche Geist tritt in das Zeichen des Humanismus, in das Weltalter der Humanität ein.

Hier müssen wir nun aber auf die Reformationszeit wieder zurückblicken, um der Veränderung zu gedenken, welche durch sie der Staatsbegriff im deutschen Wesen vollzogen hat. Mit dem allgemeinen Priestertum, dem sozialen Grundbegriffe der Reformation, verband sich politisch das Landesfürstentum, und beide Motive brachten die protestantische Staatsidee hervor, kraft welcher der Staat auch in sittlicher Bedeutung souverän ist gegenüber der Kirche. Der lange deutsche Kaiserstreit mit dem Papsttum fand prinzipiell hierdurch seinen Abschluß. Zugleich aber liegen hier andere tiefe Wurzeln des ethischen Sozialismus, unter denen wiederum die allgemeine Schulpflicht als Zentralkraft des deutschen Geistes zu erkennen ist. Das Sendschreiben Luthers an die Ratsherren ist das politische Seitenstück zur dogmatischen Grundschrift von der Freiheit eines Christenmenschen. Diese Freiheit wird erst durch die Verstaatlichung des Schulunterrichts und durch die Erstreckung der Schulpflicht auf das ganze Volk zu einer ethischen Realität.

26. Auch hier gewahren wir eine innerliche Analogie mit dem Judentum, in dem das allgemeine Priestertum in seiner gesamten Geschichte zu derselben Konsequenz geführt hat. Das „Studium der Lehre“ war religiöse Grundpflicht, der niemand entzogen werden durfte. Da war kein Unterschied zwischen reich und arm; der Ärmste war oft der größte und der am meisten geachtete Gelehrte. Auch die Frauen mußten lesen lernen, um beten zu können. Und bei der Beschränkung des

Wissens auf die Quellen der Religion war auch die Schulpflicht nur pädagogisch abgeteilt, so daß die Allgemeinheit sich auch auf die des Lehrstoffes bezog, der allerdings immer innerhalb des biblisch-rabbinischen Umfangs sich bewegte. Dies war die Schranke des geistigen Judentums an sich und überhaupt. Indessen wurde auch diese ihm zum Segen; denn dadurch wurde das Judentum geistig genötigt, sich aus der Enge zu befreien, in der es religiös wie sozial gehalten wurde: es mußte daher immer den Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur aufsuchen; so geschah es in Alexandrien, ebenso auch in der arabisch-spanischen Zeit, so auch im deutschen Mittelalter, und wieviel lebendiger mußte dieses Verlangen nach der allgemeinen Kultur jetzt in dem neuesten Deutschland, dem Deutschland der Weltliteratur, werden, wie es in Herders „Briefen zur Beförderung der Humanität“ zum klassischen Ausdruck gelangte.

27. Klassisch dürfen wir dieses literarische Denkmal nennen wegen seiner literarischen Gesinnung, die die „Stimmen der Völker“ sammelt, um aus ihnen die Harmonie der Menschheit erklingen zu lassen. Und wie bedeutsam ist es, daß derselbe Mann auch den „Geist der ebräischen Poesie“ verkündet, ein Buch, das nicht nur wegen seiner wundervollen Übersetzungen vieler Stellen aus Pentateuch, den Propheten und Hiob, sowie vieler Psalmen, sondern auch durch seine vorurteilsfreie, vom Geiste echter Literaturforschung geleitete Exegese auch heute noch belehrend und erziehend wirken könnte. Wahrlich, Deutschland ist ganz erfüllt von der Rousseau-Stimmung, und dieses Echo war nur möglich, weil es aus dem eigenen Walde in derselben Tonart herausschallt. Wenn man die Vorrede zu Johann David Michaelis' Mosaischem Rechte liest, so glaubt man eine Einwirkung der französischen Revolution in ihr erkennen zu müssen: sie ist aber 1769 geschrieben. Wie könnte es auch anders sein, da die ganze deutsche Aufklärung den Geist der Toleranz atmet, da die Philosophie unseres Leibniz trotz ihrem echten Deutschtum, das sich ebenso gegen Ludwig XIV., wie in den „Unvorgreiflichen Gedanken zur Verbesserung der teutschen Sprache“ in herrlichem geistigen Patriotismus kundgibt, zugleich ebenso auch den weltbürger-

lichen Geist zum innersten Sinne der Philosophie und der Wissenschaft macht.

Weltbürgerlich bedeutet in dieser ganzen deutschen Zeit nicht nur kosmopolitisch, sondern es ist beinahe gleichbedeutend mit menschheitlich, und daher mit sittlich überhaupt. Denn das „Weltbeste“ ist die höchste Aufgabe der „Perfektibilität“ des Menschengeschlechtes, welche das höchste Ziel der Ethik dieses Zeitalters bildet.

Es ist kein Zweifel, Kant stammt von Leibniz ab, obwohl er die Formel seiner theoretischen These zuletzt an Newton anknüpft. Und wie dies eigentlich sogar vom theoretischen Ausgang gilt, so erst recht vom ethischen Zielpunkt. Die Menschheit ist der Grundbegriff seiner Ethik. Mit der Idee der Menschheit entwurzelt er allen Sensualismus, allen Eudämonismus des empirischen Menschen, allen Egoismus des sittlichen Menschenbegriffs. Der kategorische Imperativ läßt sich als das Gebot der Menschheit genau formulieren. Handele nicht als Ich im empirischen Sinne, sondern handele als Ich der Menschheit im idealen Sinne. Betrachte „deine eigene Person wie die eines jeden anderen“ nicht in sinnlicher, rassenhafter, noch auch geschichtlicher Isoliertheit, sondern durchaus nur als Träger der ewigen weltgeschichtlichen Idee der Menschheit. Die Menschheit ist der „Selbstzweck“ des Menschen. Daher darf der Mensch niemals das „bloße Mittel“ der Menschen werden. So wächst der Sozialismus aus dieser Idee der Menschheit hervor. Die Menschheit ist das Prinzip alles Menschlichen, im Individuum, im Staate, wie in der Weltgeschichte.

An diesem Grundgedanken des deutschen Geistes dürfen wir auch heute uns nicht irremachen, von ihm nicht abwendig machen lassen. Denn das ist uns ja der Sinn dieser Tage, daß wir in die unabsehbare Zukunft unserer Geschichte hinauszublicken berechtigt werden; daß wir die Zukunft unserer Weltmission erahnen; daß wir im deutschen Geiste den Erziehungsgeist der Völker erkennen müssen, bei aller Nüchternheit und geschichtlichen Bescheidenheit diesen unsern geschichtlichen Beruf als Zuchtmeister der Welt in ihm erkennen müssen.

28. So enthüllt sich der tiefere Grund nicht nur für unsere

heilige Energie, die alle Welt bewundert, sondern auch für das Nichtverstehen unserer Eigenart bei den Völkern. Ein offenbares Geheimnis erregt zunächst Befremden und Mißtrauen. Und wenn nun der Hauptfaktor des Völkerlebens, der Wettstreit und Widerstreit der materiellen Interessen, hinzutritt, so verwandelt sich unversehens der Argwohn in den sogenannten Haß. Trotz aller Bescheidenheit, der wir uns immerdar befleißigen sollen, müssen wir es doch einsehen lernen, daß alle Verbindungen zwischen uns und den fremden Nationen, die wir sicherlich aufrichtig wiederhergestellt wünschen, zur unentbehrlichen Voraussetzung haben die Einsicht und die Anerkennung des unbestreitbaren Vorzuges, der unserem Volkstum eigen ist in unserer Philosophie und demgemäß in unserer Poesie. Was den deutschen Begriff der Menschheit von der humanité der französischen Revolution unterscheidet, das besteht in der ethischen Begründung. Die Menschheit des Deutschtums allein ruht auf dem Grunde einer Ethik. Und mit dieser Ethik ist unsere klassische Poesie verwachsen. Der Wahnwitz, der sich in dem Schimpfwort „Barbaren" entlarvt, reißt die Kluft auf, die uns von dieser Mitwelt trennt.

29. An diesem Hauptpunkte sollte nun wiederum jedermann die innere Gemeinschaft zwischen Deutschtum und Judentum fühlen. Denn der Begriff der Menschheit hat seinen Ursprung im Messianismus der israelitischen Propheten. Und es dürfte, auch abgesehen von Herder, außer Zweifel stehen, daß der biblische Geist auch im deutschen Humanismus als tiefste Ursache gewirkt hat. Der Messianismus aber ist der Grundpfeiler des Judentums; er ist seine Krone und Wurzel. Er bildet das schöpferische Grundmotiv des Monotheismus, das Herder schon hervorhebt: „War Jehova der Einige, der Schöpfer der Welt: so war er auch der Gott aller Menschen, aller Geschlechter."[1]) Und er ist seine höchste Konsequenz. Freilich war er von Anfang an mit der nationalen Politik, wie mit der nationalen Religiosität verbunden.

Neuerdings hat Graf Baudissin in einer Berliner Uni-

[1]) S. W. ed. Suphan, Bd. 12, S. 77.

versitätsrede den tiefen historischen Gedanken geltend gemacht, daß nur der nationale Geist diesen Weltgeist erzeugen konnte. Der nationale Geist und der religiöse stammen aus derselben Wurzel. Die Propheten wollen durch die messianische Zukunft zunächst ihr eigenes Volk ebenso sittlich bessern wie politisch heilen, bis zur Vernichtung schrecken und wieder aufrichten und erlösen. Und für die Folgezeit blieb so auch das religiöse Bewußtsein des Juden immer gebannt in dieser Sonderaufgabe des Messias: daß er von seiner beständigen Folter und Ausstoßung aus der Menschenwelt, von diesen blutigen Verfolgungen und beinahe mehr noch von diesen Beschimpfungen seiner religiösen Ehre, der Ehre seines heiligen Glaubens endlich befreit werde.

Trotz alledem aber konnte dem Juden die weltgeschichtliche Perspektive des Messianismus niemals ganz verdunkelt werden, weil schon das Gebet sie ihm naherückte und lebendig machte. An den Hauptfesten des Jahres, welche der Versöhnung mit Gott gewidmet sind, bildet die messianische Zuversicht gleichsam den Wegweiser auch für das individuelle Gemüt, das im Bekenntnis seiner Sünde Trost und Erlösung sucht. Das Individuum wird hier emporgehoben zu dem einstigen *Bunde* der Menschheit: „auf daß alle Wesen insgesamt sich zusammentun zu *Einem* Bunde". So lautet das Gebet am *Neujahr* und am *Versöhnungstage*, die daher ebenso sehr als Versöhnungstage der Völker, wie als die des Individuums gedacht werden.

Und demgemäß haben auch die *Religionsphilosophen* des Mittelalters bei aller individuellen Nüanzierung dennoch immer den Messianismus als einen Grundgedanken des Judentums festgehalten. Schon der *Gaon Saadja* tat im 9. Jahrhundert den Ausspruch, der auch im 20. noch nicht überflüssig geworden ist: „Unsere Nation ist Nation nur durch ihre Lehren." Und so ist es auch bedeutsam, daß einer der strengsten Ritualisten des 16. Jahrhunderts, *Mose Isserles* in Krakau, die Gebetformel des täglichen Hauptgebetes: „er gedenket des Bundes *der* Väter" folgendermaßen gedeutet hat. Es heißt nicht: des Bundes *unserer* Väter, damit alle Menschen in diesen Bund Gottes eingeschlossen werden können. Dieser Gedanke wurde in jenen schweren Zeiten der Judenverfolgungen ausgesprochen. So kann es nicht bezweifelt werden, daß der messianische Grundsatz niemals dem jüdischen Bewußtsein verloren ging.

30. Nichtsdestoweniger wird man begreifen, daß in jenen Zeiten des allgemeinen Ghettos dieser prophetische Grundgedanke zwar die Zuversicht des Gebetes stützte, dennoch aber nicht als ein Hauptsatz der jüdischen Religion lebendiges persönliches Eigentum wurde. War er doch eben im Christentum zu einer Anwendung gekommen, die dem Juden das Leben bestritt. Der Messias sollte ja schon gekommen sein und allenfalls nur noch wiederkommen. Die Völker seien ja bereits in dem Glauben an Christus zu dem Glauben an Gott geeinigt. Mendelssohn mußte sich ja eben dieser Zumutung auf die Glaubenseinheit widersetzen. Seine Aufklärung mußte ihm daher den Wahlspruch empfehlen: Nur keine Vereinigung der Religionen, dagegen aber Vereinigung in den Vernunftwahrheiten der Sittlichkeit. So allein konnte er zugleich die Vernunftreligion retten und das Judentum dem Anspruche des Christentums auf Weltreligion gegenüber behaupten.

Es läßt sich daher von dem Judentum dieser ganzen Zeit auch verstehen, daß der Messianismus, als Dogma, gegen die anderen ethischen Ideen des Judentums an Lebendigkeitswert zurücktrat, obwohl das tägliche Schlußgebet Alenu, über das viel Blut geflossen ist, in gewaltigen Worten die Zuversicht verkündete auf die Zeit, da der Götzendienst schwinden wird, und „die Welt gegründet werde auf das Reich des Allmächtigen". Trotz alledem und alledem ist es gar sehr zu verstehen, daß der Geschmack an dem Weltreich der Religion den Juden der Aufklärung vergällt wurde.

Und so möchte die sonderbare Tatsache ihre Erklärung finden, daß weder bei Mendelssohn noch bei seinem Anhang und seinen Schülern der Messianismus als Glaubenssatz hervortritt. Auch ein etwas späterer Anhänger dieses Kreises, der als Kantianer vollwertige Lazarus Bendavid, hat in der von Zunz herausgegebenen „Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums" über den Messias geschrieben: aber er läßt in diesem wichtigen Aufsatze nicht merken, daß er die Verwandtschaft der messianischen Idee mit der Menschheit der Kantischen Ethik erkannt hat. Dieser Aufsatz ist von 1822. Fünfzig Jahre vorher, zur Zeit Mendelssohns selbst, war der Messianismus als ethischer Kulturgedanke bei den Juden gar nicht als ein Grundsatz der persönlichen Religiosität lebendig; bisher wenigstens ist er mir

als solcher in der Literatur jener Zeit nicht entgegengetreten. Daraus aber ergibt sich eine wichtige Lehre für unser Thema.

31. Mendelssohn steht daher noch auf dem Gedanken seiner Geschichtsphilosophie, daß es in der Welt *keinen stetigen Fortschritt* gebe. So läßt sich auch sein Selbstbekenntnis wohl verstehen, daß der Sinn für Geschichte ihm abgehe. So auch läßt sich von hier aus sein Mißfallen an *Lessings* Gedanken der *Erziehung* verstehen, abgesehen von seinem Widerstreben gegen den Gedanken, daß das Christentum einen Fortschritt bilden sollte gegen das Judentum. So zeigt sich hier eine natürliche, aber bei diesem Glaubensvolke besonders traurige Lücke zu dieser Zeit in ihrem religiös-sittlichen Horizont: ihr eigenster Messias war ihnen als der *Weltmessias* abhanden gekommen. So hatte das Ghetto und die beständige Furcht vor Verfolgung ihren Blick verengt und verdunkelt.

Jetzt aber erstand ihnen der Messias im deutschen Geiste wieder. Der Völkerfrühling, den *Herder* heraufführte, gab ihnen ihr Eigenstes wieder, den Messias ihrer Propheten in der Humanität der Völker, in der Menschheit der deutschen Ethik.

Die deutsche Predigt hat sich des Gedankens alsdann bemächtigt; durch *Saalschütz* und besonders durch den jungen *Abraham Geiger* ist der Grundgedanke seines ganzen Schaffens und Wirkens, das Judentum als *Weltreligion*, zuerst wieder verkündigt worden.

Aus diesem Mittelpunkte verstehen wir nun die große Einwirkung, welche der Deutsche Mendelssohn in innerer Verbindung mit dem deutschen Humanismus und der deutschen Ethik auf das deutsche Judentum geübt hat. Und von diesem tiefen Mittelpunkte aus ist es weiter zu begreifen: *daß das deutsche Judentum von zentralem Einfluß geworden und geblieben ist auf das Judentum aller Länder.*

32. Der Einfluß *Mendelssohns* war an sich ein *doppelseitiger*: seine *deutsche Übersetzung des Pentateuch und der Psalmen* war zunächst eine Wirkung auf die allgemeine *Kultur* der Juden, die dadurch in die deutsche Sprache und die deutsche Sprachwelt des Geistes und des Gefühls

eingeführt wurden. Aber auch der religiöse Grundzug dieser deutschen Geisteswelt ist uns jetzt in seiner Tiefe aufgegangen. So strömt aus den deutschen Worten der Schrift zugleich deutsche Religiosität in die jüdische hinüber, und beide erkennen sich in ihrer Verwandtschaft. So gehen zwei Richtungen von Mendelssohn aus: die Neugestaltung des Judentums im äußeren jüdischen Kultus und die Einbürgerung der Juden; diese wurde ein selbständiges Ziel der deutschen Bewegung.

Die Reform des Judentums betraf zunächst die Hebung des Kultus vornehmlich durch die Einführung der deutschen Predigt. Mit der deutschen Predigt drangen aber alsbald auch deutsche Gebete in die hebräische Liturgie ein, welche den inneren Zusammenklang von Deutschtum und Judentum befestigten.

33. Aber bei der Predigt verblieb es nicht; einer jener bedeutenden Prediger ist Zunz aus Detmold, der schon bei Böckh in Berlin studiert hat: er ist der eigentliche Begründer der Wissenschaft des Judentums. Ich will hier nicht von seinen Werken und wissenschaftlichen Verdiensten reden, sondern nur auf seinen echt deutschen Stil in allen seinen Schriften und Predigten hinweisen, dessen er sich übrigens dem späteren Zeitungsstil gegenüber wohl bewußt war. Dieser große deutsche Gelehrte hat zunächst mit Heine, Eduard Gans und anderen den Kulturverein gegründet und, unbeirrt von dem Abfall so manches der Genossen, das Panier des Judentums hochgehalten. In seinem Grundwerke: „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden“ (1832), hat er in der damals durch den Zensor verstümmelten Vorrede ausgesprochen: erst mit der Einfügung der Wissenschaft des Judentums in den gesamten staatlichen Lehrkörper werden die eigentlichen Mauern des Ghettos fallen. Und so ist von ihm zugleich mit der Reform des Kultus, in die er mit Israel Jacobsohn bei der Einrichtung seiner Synagoge in Berlin gefügig sich einstellte, die Wissenschaft als der eigentliche Grund und das letzte Ziel aller wahrhaften Reform erkannt und ins Werk gesetzt worden.

Viele zum Teil hochbegabte Männer schlossen sich ebenso an ihn an, wie viele nicht minder hochbegabte Männer, die zum Teil aus Polen, wie dies allezeit geschah, nach Deutschland zurückwanderten, sich auch an Mendelssohn zu dem gleichen

Doppelzwecke angeschlossen hatten. Damals schon waren Zeitschriften entstanden, wie der hebräische „Sammler“ mit deutschen Beilagen, so die „Sulamith“ in deutscher Sprache, welche letztere wiederum in Dessau erschien und von einem Enkel des Rabbiners Fränkel, der Mendelssohn in Berlin aufgenommen hatte, dem dortigen Gründer und Direktor einer berühmten Schule, herausgegeben wurde. Es würde fordern, die Geschichte der neueren Juden überhaupt zu schreiben, wenn wir im Einzelnen auf diese Einwirkungen Mendelssohns, die zugleich auch solche Kants waren, eingehen wollten. Denn das ist ja das hauptsächliche Kennzeichen dieser Einwirkungen des Deutschtums, daß sie nicht bei dem deutschen Judentum und der deutschen Judenheit isoliert bleiben, sondern daß sie zugleich auf das innere Judentum und auf das gesamte Kulturleben zum mindesten aller abendländischen Juden der modernen Welt sich miterstrecken.

34. Bevor wir näher auf diesen Punkt eingehen, sei auf eine fernere Analogie hingewiesen, in welcher vielleicht die allerinnerlichste sittliche Verwandtschaft zwischen Deutschtum und Judentum sich offenbaren möchte. Der politische Sozialismus war uns als eine Konsequenz des allgemeinen Priestertums nicht entgangen. Er ist ebenso die natürliche Konsequenz des Messianismus. Der deutsche Staat hat nun die Sozialpolitik als seine ethische, gleichsam seine naturrechtliche Aufgabe anerkannt, und, bei aller Differenz in den politischen Mitteln und im geschichtsphilosophischen Ziele, ist dennoch in der sittlichen Tendenz der nationalen Aufgabe dadurch die nationale Eintracht der extremsten politischen Parteien gleichsam prästabiliert.

Daher auch war es nur logische Konsequenz, die Bismarck aus der Idee des Deutschen Reiches zu ziehen hatte, daß er das allgemeine Wahlrecht zu einem Grundrechte machte.

Und so schließt sich schon der Krieg um Schleswig-Holstein an den Krieg mit Napoleon an, in welchem Jünger Kants die allgemeine Wehrpflicht zum Grundgesetze der deutschen Wehrverfassung machten. Was nun aber ferner hier die Analogie mit den Juden betrifft, so hat es schon

in der friderizianischen Zeit, besonders aber in den Befreiungskriegen nicht an Beweisen des militärischen Patriotismus bei den Juden gefehlt, obwohl ihnen damals die Wehrpflicht noch entzogen war. Um die allgemeine Schulpflicht aber, und zwar in ihrer ganzen Ausdehnung, haben sie allzeit ritterlich gekämpft, und die Geschichte aller Wissenschaften und Künste bezeugt es, welcher redliche Anteil ihnen an der Förderung aller Wissenschaften und Künste zusteht.

Nur ein Punkt bedarf noch der ausdrücklichen Erwähnung, zumal er der Verkennung und Verleumdung ausgesetzt ist. Die Begründung der deutschen Sozialdemokratie dürfte nicht an letzter Stelle als eine Eigenart des deutschen Geistes zu erkennen sein. Sie bewährt sich in unseren Tagen in echter Deutschheit auch für die Prüfungszeit unseres Volkes und unseres Staates. Aber in der Idee ihrer Organisation der „Selbstzwecke", in ihrem Widerstreben gegen allen sektiererischen Anarchismus, in ihrer Hochhaltung des Staatsbegriffes bezeugt sie sich, trotz aller materialistischen Anhängsel, die als fremdes, verderbliches Beiwerk ihrem ethischen Kerne anhaften, die bekämpft und entwurzelt werden müssen, dennoch unbestreitbar als eine deutsche Eigenart: und es ist wiederum ein innerstes Zeugnis für die seelisch sittliche Verwandtschaft von Deutschtum und Judentum, daß Karl Marx mit seinem Blute und Ferdinand Lassalle mit der religiösen Gesinnung seiner Jugend ihre Spuren in diese Epoche der Geschichte des deutschen Staatswesens eingegraben haben. Für den deutschen Arbeiter, für die Mehrheit des deutschen Volkes ist dadurch der geschichtliche Begriff des Juden von jener Beschimpfung erlöst, durch deren sprungweise Erneuerung auch das Vaterland Lessings auf verhängnisvolle Abwege zeitweilig verlockt wurde.

35. Wir kommen jetzt zur näheren Erörterung der geschichtlichen Tatsache, daß die deutschen Einwirkungen den Juden der ganzen Welt zuteil geworden sind. Wollten wir diesen Nachweis gründlich führen, so würden wir nicht nur die innere Geschichte des europäischen Judentums durchlaufen müssen, sondern neben der inneren religiösen auch die allgemeine politische und Kulturgeschichte der gesamten europäischen Judenheit. Was

zunächst nun die religiösen Bewegungen selbst betrifft, so ist es unbezweifelbar, daß sie alle von Mendelssohn ausgehen und weiterhin von den Umformungen, welche die Religiosität der deutschen Juden unter schweren inneren und äußeren Kämpfen zielbewußt durchgeführt hat. Die Wissenschaft des Judentums geht überall auf deutsche Ursprünge zurück. Das gilt für Frankreich, da, abgesehen von der deutschen Einwanderung, die alt-elsässische Bevölkerung das Hauptkontingent des französischen Anteils an der jüdischen Wissenschaft bildet. Nicht minder gilt es von England, so weit dessen Mitwirkung hier überhaupt in Betracht kommt. Aber selbst in Italien hat Luzzatto aus seinem deutschen Ursprung kein Hehl gemacht. Und von Amerika ist es weithin bekannt, daß es seine wissenschaftlichen Kräfte, wie seine Rabbiner, in überwiegender Anzahl aus Deutschland und Österreich bezogen hat.

Ein wichtiges Kapitel der modernen Statistik wäre es, wie überhaupt den Anteil der Juden, derer, die treu geblieben sind, wie nicht minder derer, die dem Druck der Verwaltungen und der sozialen Vorurteile sich gefügt haben und vom Judentum abfielen, in allen Zweigen der öffentlichen Kultur zu bestimmen, so insbesondere ferner auch diesen Nachweis zu erstrecken auf die Juden des Auslands, sofern sie von Deutschland herstammen. Besonders für Frankreich würde ein solcher Nachweis große Zahlen liefern. Es ist für den deutschen Juden freilich eine betrübende Tatsache, daß viele Gelehrte aller Art, denen hier die Anstellung versagt blieb, dort eine amtliche Aufnahme fanden. In beschränkter Weise gilt dies ja auch für England und für Amerika. Deutsche Kraft ist mit der großen Zahl dieser deutschen Juden dem Auslande zugeführt worden. In Friedenszeiten konnte man immerhin darüber eine gemischte Befriedigung empfinden, im Kriege dagegen werden schwierige Komplikationen daraus unvermeidbar, die auch auf die Zeit nach dem Kriege düstere Schatten vorauswerfen.

36. Wir ziehen prinzipielle Folgerungen aus dieser nicht genug beachteten Tatsache der neueren Geschichte, Folgerungen, welche über den Anlaß dieser Erwägungen hinausgehen, und das moderne Staatsrecht überhaupt betreffen. Die Auswanderung und der Eintritt in einen andern Staat bilden

bisher kein prinzipielles Problem. Zwar gilt es als eine allgemeine Annahme, daß das Land der Heimat Pflichten politischer Pietät auch von dem Auswanderer fordert. Aber der jetzige Krieg hat die traurige Tatsache bloßgestellt, daß die Art und die Grenzen dieser politischen Pietät nicht genau anerkannt sind. Und die Ausweisungen, sogar der naturalisierten Staatsbürger, haben die ganze Zerrüttung dieser Grundrechte bloßgestellt. Und wie in feindlichen, so fehlt es auch für die neutralen Staaten an dem interpolitischen Kompaß.

Dieser Kompaß ist im Naturrecht für das Völkerrecht zu begründen.

Mit der naturrechtlichen Grundlage für das Völkerrecht, das für neutrale Staaten gilt, scheint daher zugleich eine Lücke in der naturrechtlichen Begründung des Staatsbegriffs sich zu enthüllen, und ohne die Ausfüllung dieser Lücke muß der Staatsbegriff seiner vollständigen ethischen Begründung entbehren.

Unser Thema drängt uns zur Berührung dieses fundamentalen Problems. Es ist unsere systematische Ansicht, das Naturrecht überhaupt aufzufassen als die Ethik des Rechts, als die Begründung des Rechts in der Ethik. Das Naturrecht aber ist als Völkerrecht im römischen Rechte entstanden. So erweist es sich schon aus der Geschichte des Naturrechts, daß es im Völkerrechte seinen eigentlichen Ursprung hat.

37. Die moderne Entwicklung hat den Begriff des Staates mit dem Begriffe der Gesellschaft in Wechselwirkung gebracht, und zwar mit den beiden Bedeutungen der Gesellschaft, nämlich als Wirtschaft und als societas-consocialitas. Der Sozialismus bedeutet dieses Doppelproblem für die Weltökonomie und für den Staat. Aber gemäß der Weltökonomie tritt auch der Staat in Konflikt mit der Staatenmehrheit. Und es entsteht das Problem der Gemeinschaft auch für die Staaten. Das Völkerrecht tritt in dieser erhöhten Bedeutung in seine geschichtliche Kraft. Aus den Bewegungen des Sozialismus entsteht demgemäß das Problem des Internationalismus.

38. Bevor wir zu diesem Problem unsere aus unserer Ethik erfließenden Bemerkungen machen, halten wir uns hier zunächst

an den Doppelbegriff von Staat und Nation. Wären beide Begriffe identisch, so würde der Staat lediglich auf einen Naturbegriff, mithin nur anthropologisch begründet werden. Aber schon die Verbindung des Staates mit dem Staatenbunde, wie solche das Völkerrecht fordert, strebt über diese naturalistische Begründung des Staates hinaus. Indessen bleibt es eine methodische Schwierigkeit, welche für die Ethik überhaupt besteht: daß sie zwar von dem Naturbegriffe des Menschen nicht ausgehen dürfe, nichtsdestoweniger aber die Anwendbarkeit auf ihn sich zur Voraussetzung machen müsse. Und was für die Ethik allgemein gilt, das gilt insbesondere für die Ethik des Staates und des Staatenbundes.

Diese Doppelheit im Naturbegriffe des Menschen prägt sich im Volksbegriffe aus, und sie wird zu einer Gefahr für die ethische Begründung des Staates, wenn der Naturbegriff des Volkes schlechthin gleichgesetzt wird mit dem Begriffe des Staates, der an sich ein ethischer Begriff ist.

39. Hier wird nun aber eine scheinbare Anomalie zu einem methodischen Beistand, nämlich die in allen neueren Staaten statthafte sog. Naturalisierung, die aber vielmehr nur die Aufnahme in einen selbstgewählten Staatsverband ist. In dem Worte der Naturalisierung steckt der Fehler: sie müßte vielmehr Ethisierung heißen. Denn seine Naturbedingtheit kann und soll der Mensch nicht aufgeben, wenn er einer sittlichen Aufgabe sich unterzieht. Und diese hohe Bedeutung steht der politischen Freiheit zu, daß der Mensch aus sog. freiem Willen einen neuen Staat sich wählen darf. Wenn nun aber der neue Staat ein sittliches Ideal werden muß, so kann er dies nur in derselben Weise sein, in der der alte Staat, in dem er geboren und erzogen ward, dies gewesen ist. Sittliche Aufgaben aber können niemals gewesen sein; sie müssen immer fortdauern, wie sehr sie auch erweitert und verändert werden mögen. Dieser Grundsatz muß auch für das gegenseitige Recht der Staaten als Völkerrecht, als ethische Begründung des Staats- und des Staatenbundesrechts zur Geltung kommen.

Die juristische Formulierung dieses Grundrechtes ist nicht meine Sache, die sich hier zu beschränken hat auf die Forderung: daß es Völkerrecht werden müsse für jede Naturalisierung, daß

die Pietät für den ursprünglichen Staat eine rechtliche Verpflichtung bleibe und in ihrer Unverletzlichkeit, wie in ihrer Unvergänglichkeit, dem Völkerrechte gemäß für jedes positive Staatsrecht festgelegt werde.

Die Naturalisierung ist möglich; denn Staat und Nationalität sind nicht identisch. Staat und Nation sind identisch. Der Staat erst vereinigt die Mehrheit von Nationalitäten zu der Einheit der Nation. So ist die Aufnahme, die Umwanderung einer Nationalität in einen anderen Nationalstaat zulässig, auch im ethischen Sinne. Die Naturalisierung verliert ihren Naturalismus; durch den Staat wird sie ethisiert. Aber die für alle Probleme der Ethik unerschütterliche Grundlage bleibt die Anerkennung und Heilighaltung des natürlich Menschlichen auch in der Nationalität. Sonst ist Entartung unvermeidlich, wenn, sei es materieller, sei es selbst ideeller Interessen wegen, ein fremder Staat aufgesucht wird. Aber unter Wahrung dieser Voraussetzung strahlt der Staatenbund in jedes staatliche Einzelwesen und in jedes Individuum eines solchen hinein. Und die Nationalität bleibt unversehrt in ihrer Urkraft, als unveräußerliche Disposition zu allen Stufen der Ethisierung. Wenn das Völkerrecht diese Ergänzung finden wird, zu der es ihm nicht an Analogien in der bisherigen Praxis fehlt, dann werden die Widerwärtigkeiten im Kriege geringer werden, die neuerdings wieder den Staat mit den Menschenrechten und sogar mit dem positiven Recht in Konflikt brachten.

Zu dieser theoretischen Erörterung hat uns unser Thema geführt, Deutschland und die Juden des Auslandes, dem wir uns jetzt wieder zuwenden können.

40. Für die Juden entsteht bei dieser Frage eine gesteigerte Schwierigkeit, aus der sich jedoch allgemeine Lösungen bestätigen dürften. Ohnehin wirft man ihnen überall Internationalität vor. Dennoch darf keine Rücksicht auf unklare Vorurteile genommen werden, wo prinzipielle Fragen zur Erörterung stehen. Ich glaube nun, abgesehen von der Frage der Naturalisierung, daß auch dem Juden in Frankreich, in England und in Rußland Pflichten der Pietät gegen Deutschland obliegen; denn es ist das Mutterland seiner Seele, wenn anders seine Religion seine Seele ist.

Freilich bedarf es des feinsten politischen Taktes, durch diese

Pietät die übergeordnete Pflicht der Vaterlandsliebe nicht zu verletzen und nicht zu beeinträchtigen. Indessen ist diese Schwierigkeit für die Kriegslage im Grunde in der andern mitenthalten: daß jeder Krieg von jedermann mit der *Fernsicht auf den Frieden in innerlicher Humanität* geführt werde. Vernichtungskriege der Völker schänden die Humanität. Liegt nun etwa von dieser allgemeinen internationalen Pflicht so gar weitab die Pietätspflicht des, wenngleich nur partiell, Naturalisierten gegen sein Heimatland?

Es ist vielleicht der konkreteste Sinn der *Feindesliebe*, daß in dem feindlichen Volke immer dessen Anteil nicht nur überhaupt an der Menschheit, sondern an den komplizierten Abzweigungen dieser Idee bewahrt bleibe. Und es ist durchaus kein neuer Anfangsschritt, geschweige ein Sprung, von dieser allgemeinen Pflicht der Humanität zu der Pietät gegen das eigene geistig-seelische und gar das leibliche Mutterland, die demjenigen obliegt, der das Schicksal hat, in einen fremden Staatsverband einzutreten, oder auch in ihn hineingeboren zu werden.

Von diesem Prinzip aus dürften die *internationalen Friedensbestrebungen* erst einen kernhaften unzweideutigen Ausgangspunkt gewinnen, von dem aus ihnen eine allseitig unbestreitbare Wirksamkeit entstehen könnte. Die Humanität der Heimat kann der Mutterboden einer wahrhaftigen Internationalität zur festen Begründung einer Friedensgesinnung werden.

Indessen haben wir hier sowohl für Deutschland, wie für die Juden, zunächst an die *Neutralen* zu denken und zwar hauptsächlich an *Amerika*. Die Millionen russischer Juden, die dort neben den Millionen Deutscher Aufnahme fanden, selbst wenn sie dort Bürger geworden sind, haben dennoch die gemeinsame Pflicht, die den Juden ihr Jargon selbst schon kundtut, Deutschland als ihr seelisch-geistiges Mutterland pietätvoll zu achten. In der Sprache, wie sehr sie immer verstümmelt sein mag, nimmt der Mensch die Urkraft der Vernunft auf, die Urkraft des Geistes. Und wenn er nun gar durch die Vermittlung dieser Sprache seine religiösen Gedanken und Umgangsformen vergeistigt und veredelt hat, wie könnte er jemals die innere Treue dem Volke versagen, das eine solche Wiedergeburt in ihm entfacht und erwirkt hat? Unter den Enttäuschungen dieser

Zeit dürfte keine an Widerwärtigkeit jener gleich kommen, die durch die schamlose Begründung des Anschlusses ihrer Brüder an Rußland, anstatt bloßer stummer Ergebung, von namhaften jüdischen Schriftstellern Frankreichs und Englands erregt worden ist. Zu der Gefühllosigkeit über die Schandtaten Rußlands kommt auch hier noch der Undank gegen Deutschland, dessen Geisteshauch doch wohl den stärksten Kulturtrost diesen Armen das ganze Jahrhundert hindurch gebracht hat. Und nun werden diese gegen ihre indirekten Wohltäter zur Wehr gerufen.

Aber es gehört hierher auch, die Schmähungen des französischen Philosophen bloßzustellen, der mit allen Mitteln der Virtuosität und der Reklame, die leider auch reichlich in Deutschland ihr Glück machte, als ein Originalphilosoph sich aufspielte: er ist der Sohn eines polnischen Juden, der den Jargon sprach. Was mag in der Seele dieses Herrn Bergson vorgehen, wenn er seines Vaters gedenkt und Deutschland die „Ideen" abspricht!

Es entsteht in allen Ländern und bei allen Völkern eine geistige Fäulnis, als notwendige Folge der heuchlerischen Verleugnung des eigenen Seelenursprungs, der eigenen geistigen Herkunft, wenn es nicht zu einem naturrechtlichen Grundsatze des Völkergewissens gestempelt wird, daß die nationale Herkunft für alle Geschlechterfolge ein heiliges Erbteil und eine politische Servitut bildet. Über die Länge dieser Zeitdauer bedarf es keiner gesetzlichen Bestimmungen. Darüber mag in der künftigen Staatengeschichte ein Gewohnheitsrecht sich ausbilden. Nur glaube man nicht, daß die Zugehörigkeit zum Staate überhaupt hiergegen ein Hemmnis bilde, daß die Souveränität des Staates durch diese sie einschränkende Begründung eine Schwächung, und nicht vielmehr eine Sicherung und Befestigung erfahre. Die Beispiele unserer Tage, in denen das alte Asylland England sogar die Naturalisierung seiner eigenen Bürger annulliert, beweisen die prinzipielle Richtigkeit unseres Gedankens. In der Tat begründet der Eintritt und die Aufnahme in einen neuen Staat für beide Teile eine gegenseitige Verpflichtung.

Das Verhältnis hat sich allgemeiner noch bestimmen lassen. Der Eintritt in einen fremden Staat ist eine Handlung des freien Willens, und dieser hat überall Kollisionen mit den empirischen Bedingungen der Kausalität zu bestehen. Die Abkunft aber ist

eine Naturbedingung, ein Erbteil, das man nicht wählen, daher auch nicht von sich abwälzen kann. Hier muß ein Ausgleich mit der Freiheit der politischen Handlung vereinbart werden.

Die Lage der Juden und ihr Verhältnis zum deutschen Judentum ist daher von grundlegender Bedeutung für die allgemeine Frage der deutschen Abkömmlinge in fremden Staaten. Die naturrechtliche Pietät muß durchaus das moderne Staatsbürgerrecht einschränken und durch diese Einschränkung befestigen. Diese Bedingung der modernen politischen Sittlichkeit stellen die Juden mit besonderer Prägnanz dar. Sie erhalten überall ihre deutsche Muttersprache, und wenn in den letzten Zeiten vielleicht der Hausgebrauch der Familie eine Lockerung erfahren hat, und wenn die deutsche Predigt allmählich auch in Amerika zurückgedrängt worden ist, so leben doch in der Wissenschaft des Judentums die beredten Zeugen der deutschen Provenienz fort, und so hält sich auch die populäre religiöse Bildung im geistigen Zusammenhange mit Deutschland. Ein solcher intimer Zusammenhang ist echter und fester als der prunkvolle, der mit dem Austausch von Professoren versucht worden ist und der hoffentlich sein Ende mit Schrecken erreicht hat.

Wahrhafte Verständigung unter den Nationen kann nur durch die geheimen Kanäle der historischen Tradition erfolgen; alle Veranstaltung dagegen trägt den Unsegen der, wer weiß, welcher Absichtlichkeit und Bestelltheit an sich. Verbindungen so tiefer Art müssen wachsen, wenn sie gedeihen, wenn sie Naturkraft erlangen wollen. Der deutsche Jude des Auslands hat die Naturkraft einer innerlichen Kolonisation erwiesen. Sie ist die Zugabe seiner allgemeinen messianischen Weltmission, von der wir erkennen wollten, daß sie durch den deutschen Geist befruchtet und beflügelt worden ist.

41. So sind wir in diesen Zeiten eines epochalen Völkerschicksals auch als Juden stolz darauf, Deutsche zu sein, denn wir werden uns der Aufgabe bewußt, die alle unsere Glaubensgenossen auf dem Erdenrunde von der religiösen Bedeutung des Deutschtums, von seiner Einwirkung, von seinem Rechtsanspruch auf die Juden aller Völker, und zwar ebenso für ihre religiöse Entwicklung wie für ihre gesamte Kulturarbeit überzeugen soll. So fühlen wir uns als deutsche Juden in dem Bewußtsein einer

zentralen Kulturkraft, welche die Völker im Sinne der messianischen Menschheit zu verbinden berufen ist; und wir dürfen den Vorwurf von uns abweisen, als ob es unsere geschichtliche Art wäre, die Völker und die Stämme zu zersetzen. Wenn es wieder einmal zum ernstlichen Bestreben nach internationaler Verständigung und wahrhaft begründetem Völkerfrieden kommen wird, dann wird unser Beispiel als Vorbild dienen dürfen für die Anerkennung der deutschen *Vormacht* in allen Grundlagen des Geistes- und des Seelenlebens. Und ohne diese bereitwillige Voraussetzung glauben wir nicht an eine zureichende Unterlage für eine aufrichtige Verständigung.

Wir sind auch der beglückenden Zuversicht, daß durch den Heldensieg unseres Vaterlandes der Gott der Gerechtigkeit und der Liebe dem Barbarenjoch das Ende bereiten werde, welches auf unseren Glaubensbrüdern im russischen Reiche lastet, deren ganzes politisches Dasein allem Recht, aller Staatsvernunft, aller Religion und aller Sittlichkeit, allem menschlichen Erbarmen und aller Achtung vor edlem Menschenwert Hohn spricht. Wir hoffen auch auf *den* Triumph der deutschen Waffen, daß er an diesen Menschen die Menschenwürde aufrichtet, die sie durch ihr glorreiches Martyrium in sich behauptet haben.

Und auch für uns selbst erhoffen wir zuvörderst für *unsere Religionsgemeinde* neben den anderen Kirchengemeinden im deutschen Staate die fernere Durchführung unserer Gleichberechtigung: daß die widerwillige Gesinnung schwinden möge, welche ohne Liebe und ohne Zutrauen uns Anteil gewinnen läßt an den höchsten und heiligsten Aufgaben unseres Staates; *daß die sittlich-religiöse Gleichberechtigung unserer Religion zur rückhaltlosen Anerkennung gelange*; daß auf dem Grunde dieser freien Einsicht, dieser wahrhaften Aufklärung mit Sympathie und Verständnis die *religiöse Gemeinschaft* erkannt werde, welche uns mit den christlichen Bekenntnissen verbindet, und in welcher unsere Sonderart noch immer die unersetzliche Grundlage bildet für *die ethische Fortentwicklung des Monotheismus*; daß demzufolge der *Wissenschaft* des Judentums die Pforten der Universität endlich geöffnet werden, wodurch allein das Interesse des Staates an dem Fortbestande und der geistig-sittlichen Fortentwicklung unserer Religion betätigt wird.

Wir leben in dem Hochgefühl des deutschen Patriotismus, daß die Einheit, die zwischen Deutschtum und Judentum die ganze bisherige Geschichte des deutschen Judentums sich angebahnt hat, nunmehr endlich als eine kulturgeschichtliche Wahrheit in der deutschen Politik und im deutschen Volksleben, auch im deutschen Volksgefühl aufleuchten werde.

42. Wie die Bedingungen der nationalen Einmütigkeit das soziale Leben durchdringen werden, über diese komplizierte Frage wollen wir hier keine Einzelforderungen aufstellen. Aber für die große nationale Erziehungsanstalt der Universitäten dürfte es unbedingte Verpflichtung gegenüber dem Anstand und der Wahrung des nationalen Ehrgefühls sein: daß der Ausschluß der jüdischen deutschen Studenten von studentischen Korporationen und Verbindungen, als „gegen die guten Sitten" verstoßend, schlechterdings verschwinde. Er widerspricht zudem der Achtung, die dem jüdischen Professor geschuldet wird. Wer mich nicht seiner sozialen akademischen Gemeinschaft würdig hält, sollte auch meine Vorlesung meiden und meine Belehrung verschmähen. Die Forderung richtet sich daher ebenso eindringend an die akademischen Behörden, wie an die Studenten mit ihrer akademischen Freiheit.

Wenn mit diesem Kriege die letzten Schatten verscheucht werden, welche die innere deutsche Einheit verdunkeln, dann wird über alle Schranken der Religionen und der Völker hinweg der weltbürgerliche Geist der deutschen Humanität auf der Grundlage der deutschen Nationalität, der deutschen Eigenart in seiner Wissenschaft, seiner Ethik und seiner Religion die anerkannte Wahrheit der Weltgeschichte werden. Wir sind uns dessen bewußt, unsere Philosophie und unsere Literatur hat uns den Beweis dafür erbracht, daß Freiheit und Humanität nicht Worte für uns sind, deren Sinn wir nicht als den Leitstern unserer Geschichte dächten.

Wir haben die Macht nur gesucht für unser nationales Recht, und wir suchen unsere nationale Macht nicht durch die Vernichtung anderer Nationen, sondern im ehrlichen Wettstreit mit ihnen. Der Haß ist kein ernsthafter Affekt in der deutschen Seele; wenn die Entrüstung ihn aufflackern läßt, so verschwindet er ebenso, wie er ein Eintagsleben in abnormer Zeit gefristet hat. Wir

fühlen uns in der Festigkeit einer nationalen Gesinnung, die auf einer sittlichen Gesundheit und auf einer Aufrichtigkeit beruht, welche die sittlich-menschlichen, die sozialen, die politischen Verhältnisse der deutschen Religiosität leitet.

Auch für diese menschliche Aufrichtigkeit der deutschen Religiosität sind wir deutsche Juden die lebendigen Zeugen. Wir hätten bei der Schärfe der dogmatischen Gegensätze, die im deutschen Volksgemüte noch empfunden werden, nimmermehr in eine solche Gemeinschaft im Staatsleben und in den Zweigen der Wissenschaft aufgenommen werden können, wenn die sittliche Ehrlichkeit nicht am Steuer säße im Staate und die dogmatischen Stimmungen in ihre Schranken zurückwiese. Daher wage ich sogar dem allgemeinen Vorurteil entgegen die Behauptung, daß die Gleichberechtigung der Juden in Deutschland tiefer wurzelt als überall sonst. Überall in der Welt mögen die Juden mehr und höheren Anteil gewinnen an den politischen Rechten und an den Ressorts der Verwaltung: wir deutsche Juden erstreben diesen Anteil auf Grund des uns innerlich zugesprochenen Anteils an der deutschen Sittlichkeit, an der deutschen Religiosität. Daher ist unser Befreiungsweg schwerfälliger und sprunghafter, weil er mit den Schwankungen des sozialen Gefühls zusammenhängt; aber er ist geschichtlich und kulturell tiefer gewurzelt. Daher sind unsere deutschen beschränkten Judenrechte von höherem Werte für den religiösen Fortbestand als die scheinbare absolute Gleichberechtigung der Juden des Auslandes. Am letzten Ende aber kommt es für alle politische Freiheit auf das religiöse Lebensrecht an und auf die Erhaltung der religiösen Eigenart. Wir wollen als Deutsche Juden sein, und als Juden Deutsche. Dieses Ziel unseres Kulturlebens dürfte vielleicht auch eine Eigenart des deutschen Judentums sein.

Von diesem national-religiösen Gesichtspunkte aus erfordert die Aufrichtigkeit endlich auch noch die Aussprache über einen leidigen Punkt. Der Wetteifer der Religionen ist eine natürliche Folge der religiösen Lebendigkeit. Er wird aber in seiner Quelle verfälscht, wenn er durch staatliche Begünstigung unterstützt wird. So muß die Belohnung des jüdischen Übertritts mit staatlichen Vorrechten zunächst als Schädigung der Religiosität erkannt werden. Das Recht, ja leider die Pflicht des Verdachtes

gegen das Motiv des Übertritts schwindet daher erst mit dem Aufhören seiner politischen Belohnung.

Aber nicht vorzugsweise zum Schutze des Judentums fordern wir hier die Abstellung dieses Mißbrauchs, sondern zur Herstellung der Wahrhaftigkeit einer national-religiösen Einheitlichkeit unter den deutschen Religionsgemeinden. Schon die Judenmission ist ein Überbleibsel der mittelalterlichen Bekehrung; sie mag der englischen Hauptanstalt überlassen bleiben. Die Religion macht uns in Deutschland wahrlich ganz andere Sorgen. Man soll froh sein, daß es noch Leute im Lande gibt, die an Gott glauben, und bei denen das deutsche Lied nicht als Spott gilt: „wer nur den lieben Gott läßt walten", wie neuerdings ein solcher Übermut sich bei einem Volkserzieher hervorgewagt hat. Man sollte vielmehr von der Grundeinsicht sich leiten lassen, die kürzlich von Wilhelm Herrmann ausgesprochen wurde: „Wie das evangelische Christentum den Zusammenhang mit dem alten Testament verliert, so wird es sich dessen schwer erwehren können, daß die Religion in dem Naturrausch der Mystik gesucht wird."

Der Monotheismus des Judentums ist das unerschütterliche Bollwerk für alle Zukunft der sittlichen Kultur. Und es zeugt nur von Mangel an religiösem Verstand, wenn man jemals für das Christentum selbst des Judentums entbehren zu können vermeint.

Auf diese kulturgeschichtliche Einsicht gründet sich unsere Forderung: daß der Übertritt im neuen Deutschland als ein Symptom mangelhafter geistiger und sittlicher Klarheit verschwinden möge, und daß dem Fortbestand der jüdischen Treue nicht mehr der Verdacht des Makels einer für die nationale Gesinnung zweideutigen Zurückziehung und Isolierung anhafte.

43. Trotz dieser vielseitig wichtigen Bedeutung ist dennoch das Judentum hier nur ein engeres Beispiel, das auf die allgemeine Aufgabe hinweisen soll. Ob dieser Krieg notwendig war, ob Kriege überhaupt notwendig sind — wir enthalten uns hier über diese Frage des geschichtlichen und des geschichtsphilosophischen Urteils. Die Frage der Ursachen ist die Aufgabe der Wissenschaften, der der Geschichte und derer von Staat und Wirtschaft; Aufgabe der Philosophie der Geschichte ist allein

die Zweckfrage, also die Theodizee der Weltgeschichte. Was ist aus der Tatsache der Kriege und so auch aus der dieses Krieges für die Bestimmung des Menschengeschlechts und innerhalb dieses für die Bestimmung des Deutschtums zu lernen, um den sittlichen Zweck des Deutschtums zu erhellen und zu erfüllen?

In dieser teleologischen Methodik suchen wir den Zweck dieses Krieges für unser nationales Dasein zu erforschen. Und wie wir die Zwecke der Menschen im letzten und höchsten Sinne nur als Ziele Gottes verstehen und deuten können, so erhoffen wir zunächst aus der nationalen Wiedergeburt, die dieser Krieg bringen muß, die soziale Verjüngung unseres gesamten Volkes.

Und für diese phantasieren wir nicht über die Unterschiede von arm und reich, noch berechnen wir die Zeit, in der sie aufhören werden. Aber gleichwie wir auch nicht fragen, wann die Unterschiede von gut und böse aufhören werden, suchen wir doch allen Anstalten der Kultur die Richtung auf das Verschwinden oder wenigstens auf die Minderung dieser Gegensätze aufzuprägen. So auch fordern wir denn in derselben Gesinnung für beide Arten von Kulturdifferenzen: daß die Pflanzstätten der nationalen Bildung, die wir zugleich als die der nationalen Gesittung pflegen, in weitester Ausdehnung dem gesamten Volke ohne soziale Einschränkungen freigestellt werden.

44. Die Ich-Philosophie Fichtes ist ein theoretischer Rückschritt gegen Kant. Es ist eitle Oberflächlichkeit, dies zu beschönigen oder zu verschweigen. Es ist entweder platte Unwissenheit oder das zeitgenössische Grundgebrechen der Mißachtung der Philosophie bei den Universitätsgelehrten, wenn man darüber hinweggeht, als wäre es zumal gegenüber dem patriotischen Verdienste eine untergeordnete Sache: als wäre die Philosophie an sich nicht auch eine nationale Sache. Dahingegen aber soll man mit wahrhafter Dankbarkeit als Fortschritt Fichtes erkennen: daß er den in Kants Ethik latenten Sozialismus zur ausdrücklichen Entfaltung gebracht hat. Das soziale Ich hat er als das nationale Ich entdeckt, und im nationalen Ich sucht und findet er die überempirische Begründung

des Ich. Diese neue Verwirklichung des Ich, über die ethische Abstraktion der Menschheit hinaus, in der nationalen Konkretheit, sie ist der persönliche Lebensgrund seines Idealismus, der ihm deshalb als eine neue Wahrheit erscheinen konnte. Das nationale Ich seiner Deutschheit ist die wahrhaftige ethisch-soziale Realisierung des Idealismus der Menschheit.

So bildet Fichte in der Tat einen Höhepunkt der deutschen Philosophie. Aber wenn wir seine nationale Begeisterung von dem Schein des Eigendünkels befreien dürfen, so dürfen wir uns den Aufgaben nicht entziehen, welche mit diesem seinem Begriffe des deutschen Geistes für alle Zukunft verknüpft sind. Die Wehrverfassung hat uns gleich gemacht als Kämpfer für das Vaterland. Das Wahlrecht hat die deutschen Staatsbürger gleichgemacht als Willensträger des deutschen Staatswillens. Die allgemeine Schulpflicht endlich hatte uns den Weg gewiesen und die Tür geöffnet zur Gleichheit der Bildung und der Gesittung. Aber diese Tür führt in ein weites und hohes Haus mit vielen Stufengängen. Hier muß der Einlaß zu allen Stockwerken für alle Glieder des Volkes erst freigemacht werden. Der soziale Klassenbegriff der Volksschule muß verschwinden. Die Universität muß die wahrhafte Volksschule werden. Und alle höheren Bildungsstätten müssen dem niederen Volke zugänglich werden. Nur durch diese nationale Pädagogik kann soziale Gerechtigkeit und wahrhaftige nationale Einheit begründet und befestigt werden. Nur auf dieser Grundlage kann auch in den Zeiten des Friedens, die doch immer die Zeiten innerer Kämpfe sein müssen, diejenige Einheitlichkeit des Nationalbewußtseins unerschüttert bleiben, welche den natürlichen, lebendigen Kern des nationalen Gefühls bildet. Jeder deutsche Mensch muß seinen Schiller und seinen Goethe bis zur Innigkeit der Liebe kennen und in Geist und Herz tragen. Diese Innigkeit aber hat zur Voraussetzung, daß er auch von seinem Kant eine volkswissenschaftliche Einsicht und Erkenntnis gewonnen hat.

45. Erst wenn unser Nationalbewußtsein zu dieser Klarheit und Aufrichtigkeit gekommen sein wird, erst dann können wir hoffen, in unserer geschichtlichen Auserwähltheit und trotz ihrer, das Verständnis, die Anerkennung und die Dankbarkeit der

Kulturvölker zu gewinnen. Freilich haben wir allen Grund, schon heute über das mangelhafte Verständnis und über den Undank der Völker uns zu verwundern. Indessen müssen wir doch auch bedenken, welche innerlichen Differenzen und Gegensätze in unserem gesamten nationalen Schaffen und Wirken obwalten. Wir haben ja nicht allein Kant und Goethe hervorgebracht, sondern auch Schopenhauer und Nietzsche. Und die Ehrlichkeit, aber nicht allein sie, fordert selbst in der Zeit des Burgfriedens mein persönliches Bekenntnis: nicht allein Mozart und Bach und Beethoven, sondern auch Wagner. Es ist nicht wahr, daß ich mit diesem Gefühlsurteil allein stände. Man wird es allgemein einsehen müssen, daß diese Namen durch die Grundbegriffe der deutschen Ästhetik geschieden sind. Aber der Beweis dieser Differenz ist ebenso schwer, wie die Unterscheidung der Grenzen von Genie und Talent, von Reinheit, als dem Stempel der Originalität, und Eklektizismus, der meistens den Reiz der Neuheit hat.

Und endlich, was haben wir nicht alles in diesen Jahrzehnten vom Ausland uns feilbieten lassen und haben es wie eigenes Gut an uns genommen und scheinbar lieb gewonnen. Ich will gar nicht von den mancherlei ausländischen Produkten der dichterischen Phantasie und virtuosen Gestaltungskraft reden, die aber der Eindeutigkeit, Klarheit und Sicherheit einer sittlichen Überzeugung, als der unersetzlichen Grundlage wahrer Kunst, ermangeln, die ihr sittliches Gebrechen in Selbstironisierung und Skeptizismus verraten, und die man dennoch, wie den Bühnenkünstler Ibsen, auf deutschen Kathedern in einem Atem mit unseren Größen zu nennen pflegte. —

Indessen erfordert nicht nur die aktuelle politische Not, sondern das Verhältnis unserer Zukunft zu Rußlands Imperialismus vor allem die Nennung des vielleicht gewaltigsten russischen Poeten Dostojewski, der die ganze Gefahr des byzantinischen Christentums und des Fanatismus jener orientalischen Mystik in sich enthält, mit seiner Kraft sie entfaltend und verhüllend. Erst wenn wir alle diese falschen Literaturgrößen der Ausländerei in ihrer Differenz von uns erkannt und überwunden haben werden, erst dann wird unser Sieg allmählich ein vollständiger werden.

Und erst dann werden auch die Vorurteile schwinden, mit denen die fremden Völker gegen unseren Nationalgeist behaftet

sind. Erst dann wird die sittliche Reinheit und die geistige *Einheitlichkeit* unverkennbar werden, welche die Grundbedingungen und Voraussetzungen ästhetischer und überhaupt geistiger schöpferischer *Klassizität* sind. Diese Klassizität, oder auch nur das würdevolle Streben nach ihr, ist das Wahrzeichen, daher aber auch die bleibende *Aufgabe* unseres Nationalgeistes. Im Streben nach Klassizität bezeugt sich das Streben nach *Selbstvollendung*. Und dieser Pflicht zur Selbstvollendung wegen müssen wir der Fremde gegenüber Vorsicht beobachten — wahrlich nicht um sie, als Fremde, uns fernzuhalten, sondern nur, um uns von ihren Produktionen nicht beirren und von unserer nationalen Entwicklung abwendig machen zu lassen. Indessen erfordert unsere deutsche Selbstentwicklung, wie unsere ganze Geschichte lehrt, die genaue Bekanntschaft mit allem Edlen der fremdländischen Geister und daher das Maß von Sympathie, durch das jede geistige Bekanntschaft bedingt ist. Undeutsch bleibe es allezeit, das Große, das Echte und Wahrhafte in aller fremdländischen Kunst und Wissenschaft von uns abzustoßen, fernzuhalten, unserem Mitgefühl zu entziehen, anstatt es vielmehr zu durchdringen und in uns aufzusaugen. Das Echte anderer Nationen wird niemals unseren Nationalgeist vergiften, sondern vielmehr ihn menschlich erweitern und erhöhen. *Dante* und *Shakespeare* bleiben unsere eigenen Penaten. Nur das Falsche mit seinem gleißenden Schein, dem die Würde des Strebens nach Vollendung fehlt, soll uns fernerhin mit seinen Momentreizen nicht berücken und nicht durch Nachahmung eines uns fremden Geistes zur Verfälschung unserer eigenen Kraft verleiten.

Die Menschheit ist der ethische Leitstern für die Entwicklung aller Nationen, wie aller sittlichen Individuen. Und insofern *alle* Völker an dem *Idealgut der Menschheit* unverlierbaren Anteil haben, bleibe es deutsche Art, in allen Nationalgeistern den Geist der Menschheit zu ehren, zu erforschen und zu lieben. Der Geist der Menschheit war immerdar in allen Höhenphasen unserer nationalen Entwicklung unser Vorbild. *Der Geist der Menschheit ist der Urgeist unserer Ethik.* In dieser ethischen Bestimmtheit ist der deutsche Geist der Geist des Weltbürgertums und der Humanität unseres klassischen Zeitalters. Es ist eine historische

Irrlehre, daß wir das 18. Jahrhundert antiquiert hätten oder es abgetan haben wollten. Unsere Klassiker, die Philosophen wie die Dichter, *Leibniz* wie *Schiller*, waren echte nationale Deutsche.

46. Wenn nun jetzt gesagt wird, die alte Humanität sei durch den *Geist der Macht* verdrängt worden, so liegt diesem Irrtum im letzten Grunde das allgemeine Mißverständnis von dem Verhältnis zwischen *Idealismus* und *Realismus* zu Grunde. Das Bewußtsein der Macht, das den deutschen Staat hervorgebracht hat, ist keineswegs eine Kraftquelle des Instinktes nach Weltherrschaft und Unterdrückung, sondern *die Macht soll uns als das Aufgebot der Pflicht für die Aufgabe der nationalen Entwicklung gelten.* In diesem großen Kriege durchdringt jeden Deutschen das heilige Bewußtsein nationalen Rechtes und weltgeschichtlicher Gerechtigkeit, weil wir mit erhabener Energie zu der Erkenntnis erweckt wurden: daß wir über unsere Fähigkeit zur Erweiterung, und das will sagen, zur Befestigung und Sicherstellung unseres Fortbestands und unserer *Entwicklung* die Probe zu bestehen haben. Für uns gibt es keinen Widerspruch, auch keinen Gegensatz zwischen Macht und Recht; wie es denn für die geschichtliche Einsicht überhaupt keinen Gegensatz gibt zwischen der *politischen* Existenz und *aller geistigen*, literarischen Erscheinung des nationalen Daseins. Was für den Geist des Individuums der Organismus ist, dasselbe bedeutet für den Staat der Völker die Macht. Aber wie der Organismus des Individuums die Menschheit nicht hemmen darf, so auch muß es mit der Macht der Einzelstaaten sich verhalten. Der Staat ist ebenso der Gipfelpunkt der Nation, wie der Menschheit. *Die Staatsidee gipfelt im Staatenbunde.*

47. Der Begriff des Staates und zwar nicht nur der naturrechtliche, sondern auch der positive, geschichtliche Begriff des Staates enthält in sich die Forderung des Staatenbundes. Diese politische Einsicht hat dieser Krieg nicht allein unseren Nationalisten beigebracht, sondern auch die Sozialisten mit ihr überrascht. Der *internationale Sozialismus* scheint eine Utopie geworden zu sein. Indessen ist er dies nur nach der bis-

herigen begrifflich mangelhaften Auffassung. Es hat sich nur herausgestellt, daß der Sozialismus nicht die letzte und entscheidende Lösung im Völkerkampfe der Geschichte bildet, sondern daß er selbst ebensosehr der Omnipotenz des Staates und der Fiktion von seiner Beharrung bedarf, wie dieser hinwiederum durch die Idee der G e s e l l s c h a f t stets vor Erstarrung, vor seinem toten Punkte geschützt werden muß. Der Sozialismus für sich allein aber, den einzelnen Völkern überlassen, hat sich als unzulänglich erwiesen, das isolierte Staatsgefühl der einzelnen Völker, und nicht minder ihrer Sozialisten zu durchbrechen. Erst wenn die Staatsidee im Staatenbunde zu ihrer Ausreifung gelangt, kann daher auch der Sozialismus Einheitlichkeit und Freiheit für die Entwicklung seines Prinzips gewinnen. Ohne die Machtidee des Staates aber bleibt der Sozialismus eine stumpfe Waffe, weil er ohne sie eine halbe Wahrheit bleibt; sein Begriff ist an den Begriff des Staates gebunden, und daher ist auch der internationale Sozialismus, wie alle Hebel d e s V ö l k e r r e c h t s, durch den Begriff des Staatenbundes bedingt. Der Sozialismus ist ja im letzten Grunde selbst nur ein Prinzip des Völkerrechts. Und damit ist wahrlich nicht etwa gesagt, daß er dem positiven Rechte und dem Staatsrechte gegenüber das Mädchen aus der Fremde wäre; denn Staatsrecht und Völkerrecht gehören begrifflich zusammen. Es kann daher kein Zweifel dagegen aufkommen, daß das Völkerrecht nach wie vor zu Recht besteht, wenngleich es, wie nicht minder auch das positive Recht, jeweils verletzt wird: der Sinn des Völkerrechts steht allezeit mit dem wirklichen Rechte und seinem „Flußbett des Verkehrs" in lebendigem Zusammenhang.

Diese Einsicht von der Vollendung der Idee des Staates in der des Staatenbundes muß zum Prinzip der G e s c h i c h t s - p h i l o s o p h i e werden. Und der jetzige Krieg mit seinen erweiterten, gelösten und anzustrebenden Bündnissen, deren K a u - s a l n e x u s er darlegt, ist auch für diese nationale Orientierung von erziehlichem Werte.

D a s D e u t s c h t u m m u ß z u m M i t t e l p u n k t e e i n e s S t a a t e n b u n d e s w e r d e n, der den F r i e d e n d e r W e l t begründen und in ihm die wahrhafte Begründung einer Kulturwelt stiften wird. Der gerechte Krieg ist die Vorbereitung des ewigen Friedens.

48. Worin unterscheiden wir uns heute von der Stimmung Kants bei seinem Traktat vom ewigen Frieden? Wir wissen jetzt, daß die stehenden Heere nicht der eigentliche Grund der beständigen Kriege sind, sondern daß sie als die Schutzorgane des Wettkampfes der Völker in Industrie und Handel, in den Expansionserscheinungen des Kapitalismus fungieren. Das Feldgeschrei gegen den Militarismus verrät in seiner Verlogenheit deutlich den zu verheimlichenden Herd des beständigen, meist nur latenten Völkerkrieges. Wie nun aber die Idee des Staates immerfort gegen den Materialismus der Wirtschaft zu kämpfen hat, um ihm nicht ebenso, wie das Recht, in Opportunismus sich anzupassen, sich zu unterwerfen und der ethischen Leitaufgabe verlustig zu gehen, die ihr obliegt, so bildet sich auch eine engere Antinomie zwischen Staat und Militarismus, sofern der letztere, unter dem Schein, die Oberhoheit des Staates zu schützen, den drängenden Mächten und den vielseitigen Interessen der in der Wirtschaft wurzelnden Stände untertan wird.

Wenn nun der Staatenbund den Einzelstaat aus dieser nationalen Zweideutigkeit seiner Sonderinteressen befreien soll, so wiederholt sich hier derselbe Zirkelschluß, wie beim internationalen Sozialismus, und es bleibt daher kein anderer Ausweg übrig, als: daß der erste Schritt von den einzelnen Staaten selbst getan werden müsse, und daß der Staatenbund nur die Staatsidee in ihrer Vollendung zu bedeuten und den Einzelstaaten als ihr eigenes Ziel vorzuhalten habe. Und das Ziel der Aufgabe ist keineswegs etwa gleich zu setzen dem Ende der Selbstvernichtung. Das Problem reduziert sich daher auf dieselbe Antinomie, die der Einzelstaat den Kräften der Wirtschaft und Gesellschaft gegenüber zu bestehen hat, und die er nur schlichten kann durch den ethischen Ausbau seiner Sozialpolitik. Und das ethische Leitmotiv bildet hier auch für den Einzelstaat die Idee des Staatenbundes, sofern dieser wiederum die sozialethische Gliederung der einzelnen Völker in ihren Staaten zu seiner Voraussetzung hat. Wenn wir an einem Beispiel das Problem verdeutlichen dürfen, so liegt vielleicht die letzte Lösung für das Rätsel, das England mit der Anreizung zu diesem Kriege bietet, in seiner sozial-ethischen Differenz von dem Volksheere und allen den Konsequenzen,

die die Sozialpolitik des deutschen Staates ermöglicht und als ihr logisch-ethisches Ziel anstrebt.

Der Einzelstaat darf also nicht etwa nur zu seinem Schutze, sondern auch zur Wahrung der Idee des Staatenbundes auf sein Heer nicht verzichten, wenn anders auch der Staatenbund, wie alle Rechtsverfassung, die Macht zu seinem Selbstschutze voraussetzt. Es bleibt daher doch der einzelne Staat mit seinem Heere, und kraft desselben, für die richtige kausale, wie nicht minder auch für die teleologische Betrachtung der Völkergeschichte die *ursprüngliche Kraft*, von der die Lösung der ethischen Aufgabe der Menschheit *ausgehen* und anheben muß. Nur das *Ziel* der Staatsaufgabe liegt so sicher im Staatenbunde, als die Staatsidee überhaupt erst durch ihn in sich vollendet wird.

49. So erklärt sich nun auch, was sonst als Anomalie oder als ein innerer Widerspruch des Prinzips erscheinen müßte: der Zerfall zwischen *Sozialismus* und *Internationalismus*. Diese Tatsache ist die Konsequenz davon, daß beide Begriffe nicht vollständig bisher ausgedacht sind.

Es muß erkannt werden, daß der Sozialismus sich nur als Sozialismus *des Staates* entwickeln und erhalten kann; so hat *Lassalle* ihn gedacht. Ebenso kann auch der *Internationalismus* sich nicht als der der Völker oder gar einzelner Berufskreise derselben, seien es nun die Arbeiter oder die Intellektuellen, bewähren, sondern auch er setzt die einzelnen Staaten als seine eigentlichen *Subjekte* voraus, und er kann sich daher nur auf Grund der Einzelstaaten und ihrer Vermittlung und Selbstvollendung im Staatenbund zur Durchführung bringen.

Wenn nun der Staatenbund den ewigen Frieden bringen soll, so darf er der *Macht* nicht ermangeln, wenn anders er diesen Frieden als ein Recht soll verwalten können. Und so zeigt sich auch von diesem Abschluß aus, daß nicht das stehende Heer den Widerspruch gegen den ewigen Frieden bildet, sondern daß dieser in dem Widerspruch zwischen dem Begriffe des Staats und dem der *Gesellschaft* in deren Bedeutung als *Wirtschaft* liegt. Der Materialismus der Wirtschaft schrickt vor keinem Rechtsfrevel zurück, um für die Einseitigkeit seiner Ziele die Gewalt der Macht zu erringen. Die *Trusts* müssen im Frieden den Staat so weit korrumpieren,

daß er für den Fall eines Krieges das Völkerrecht, die Idee des Staatenbundes zu verletzen gezwungen wird.

Aus diesem Gesichtspunkte wird das Feldgeschrei gegen den Militarismus ganz verständlich. Er soll als das Schreckbild alles Zwanges, alles politischen, alles sozialen Druckes gedacht werden, damit man nur ja nicht die tieferen Gründe, die gewaltigeren Zwingkräfte des menschlichen und des Völkerlebens, über die der Kapitalismus mit seinen Auswüchsen verfügt, erkennen lerne. Immer deutlicher ahnen wir, welche Logik diesen Krieg heraufbeschworen hat: immer deutlicher dürfen wir aber auch die rechte ethische Offenbarung von ihm erhoffen. Die Sozialpolitik des Einzelstaates, und nur sie, muß im Hinblick auf seine eigene Idee, die den Staatenbund fordert, den ewigen Frieden vorbereiten. Er ist die Quintessenz seiner politischen Aufgaben, aber nur er selbst, und zwar mittels seiner Macht, kann die Lösung dieser Aufgabe in Angriff nehmen.

50. So sehen wir in diesem fernsten Punkte am Horizont der geschichtlichen Welt wiederum Deutschtum und Judentum innerlichst verbunden. Denn der Leitstern des ewigen Friedens ist die messianische Idee des israelitischen Prophetismus, des Schwerpunktes der jüdischen Religion. In der Hoffnung auf das messianische Zeitalter haben die Propheten die Hoffnung zum Grundaffekt der Politik, der Geschichte und der Religion gemacht. Was sonst Glaube genannt wird, das nennen sie Hoffnung. Diese Abkehr von der gegebenen Sinnlichkeit, diese Hinausführung der Gegenwart auf die Zukunft, diese Befreiung von der beherrschenden Allgewalt der Wirklichkeit ist ihr Idealismus, der daher an Umfang und Ausdehnung nicht nachstehen dürfte dem Idealismus, den die Philosophie am Sein vollzieht. Denn mit der Menschenwelt ziehen die Propheten auch alles Sein der Natur in den Bereich dieser Hoffnung, dieser Zukunft.

Nur wenn man sie fragen würde: welche Rechenschaft gebt Ihr Euch von diesem Eurem Glauben an die Zukunft der Menschheit? so antworten sie einfältig, „den Griechen eine Torheit‘: der Einzige Gott, der Schöpfer der Erde und der Menschengeschlechter, er hat seinen heiligen Geist in den Menschen gepflanzt, und dieser Geist der Heiligkeit enthält die Bürgschaft in sich,

daß das Menschengeschlecht für ein Leben der sittlichen Ewigkeit geboren wird. Das Ziel Gottes verbürgt das Ziel der Menschheit. Eine andere Rechenschaft können sie nicht geben; es gibt für sie keine bessere, als welche in dem ewigen unerschöpflichen Gedanken des Einzigen Gottes für die Menschheit erdacht ist.

Die deutsche Ethik hat eine theoretisch zulänglichere Begründung für diesen Glauben erdacht, jene Bürgschaft hat auch sie erneuert. Und wie die deutsche Ethik, so will auch die Frömmigkeit unseres Volkes keine andere feste Burg besitzen.

Die Zukunft der deutschen Gesittung beruht auf der Kraft des Volksgeistes, allen Zaubern der Mystik zu widerstehen, nicht minder aber auch den pantheistischen Illusionen des Monismus: Natur und Sittlichkeit, „den bestirnten Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“, in ihrem Erkenntnisunterschiede zu begreifen und ihre Vereinigung nur anzustreben in dem Gedanken des Einzigen Gottes.

Ein kritisches Nachwort als Vorwort

Dieser neuen Auflage will ich versuchen eine Antwort auf die Kritiken beizugeben, sofern diese allgemeinere methodische Einwendungen enthielten. Auf die persönlichen Angriffe auch nur mit einem Worte einzugehen, verbietet mir mein langjähriger Dienst in diesem Doppellager. Ebensowenig wollte ich die Standpunkte der Angreifer berücksichtigen, weder den des Antisemitismus noch den des Zionismus, der sich in diesem Falle mit dem ersteren verbündet hat. Aber die Angriffe, obwohl sie von der Feindseligkeit des Widerspruchs ausgehen, enthalten doch auch Einwendungen, welche mit allgemeinen Bedenken sich berühren, die auch dem unbefangenen Leser bei dieser schwierigen Frage Schwierigkeiten bereiten können. Diese, aber nur diese möchte ich in diesem Nachwort hinwegzuräumen suchen und in methodischen Erwägungen meine Schrift erläutern.

19*

Ich berichte zunächst, wie der Gedanke in mir entstand, zur jetzigen Kriegslage meine Stimme zu erheben, die von publizistischer Betätigung sich bisher meistens ferngehalten hatte. Ich war zunächst gleich im Beginne des Krieges von der Kantgesellschaft zu einem Vortrage aufgefordert worden, und diese Aufforderung glaubte ich verstehen zu sollen als die zu einer Aussprache über die Zeitlage von der Warte der Philosophie. So war der Vortrag „Über das Eigentümliche des deutschen Geistes" entstanden. Eine Orientierung über den deutschen Geist in seiner eigensten Bedeutung schien vor allem andern der Ernst der Zeit zu fordern. Der Internationalismus, den wir so treuherzig gehegt hatten, war zu grausamer Enttäuschung zerbrochen. Die unerhörteste Verkennung des deutschen Wesens bei den bisherigen Schmeichlern unter den Kriegsfeinden war unüberhörbar. Neid und Habsucht konnten nicht die alleinigen Gründe einer solchen Verbitterung sein. So wurde von Anfang an die Einsicht in mir wachgerufen, daß das eigentümlich Deutsche vom Auslande überhaupt noch nicht erkannt und begriffen worden sei. Und ich kam zu der Folgerung, daß alle internationale Verständigung künftighin erstrebt werden müsse durch die Begründung eines echten, tiefen Verständnisses des deutschen Geistes in seinen geschichtlichen Höhepunkten.

Nun lag die Analogie zu dem Völkerhaß gegen das deutsche Volk mit dem gegen die Juden zumal für den Juden selbst sehr nahe. Und wenn die Judenfrage auch nicht durch die Okkupation Polens zu einer politischen Aktualität gekommen wäre, so müßte schon der positive, tiefere Sinn des Burgfriedens sie angeregt haben, auch wenn nicht die antisemitischen Regungen selbst in dieser schweren Zeit sich an das Tageslicht hervorgewagt hätten. Die einigermaßen Wohlwollenden und religiös Einsichtigen zumal unter den Protestanten mußten anfangen, sich um die deutschen Juden und ihre Religiosität zu kümmern. Und endlich wurde die aktive Religion ja allgemein durch den Krieg herausgefordert. Wenn nun die christlichen Völker sich für ihr Christentum verantwortungspflichtig fühlten, wie sollten wir deutsche Juden da nur im Schützengraben und im ausschließlichen nationalen Patriotismus unserer Pflicht genügen, ohne uns in den strengen sittlichen Anforderungen dieser Tage als treue Anhänger unserer Religion zu bekennen, ohne zu dem Bekenntnis uns herausge-

fordert zu fühlen, daß wir als Gläubige der jüdischen Religion unser deutsches Vaterland lieben und für seinen Fortbestand all unser Gut und Blut stolz und freudig und zuversichtlich opfern?

So hat sich an den ersten Vortrag der zweite hier von neuem vorliegende angeschlossen, der dem Gedankengang des ersten folgen mußte, wenn anders die in dem Titel bezeichnete Verbindung ein anzuerkennendes geschichtliches Problem ist.

Es hätte nun, um zuerst das methodisch Wichtigste ins Klare zu bringen, durchaus kein Bedenken erregen dürfen, daß ich das Eigentümliche des deutschen Geistes zu allererst in der Philosophie zu bestimmen suchte. Wie Perikles durch sie den griechischen Geist bestimmte, so sollte kein Deutscher es bezweifeln, daß die Philosophie schlechthin die innerste Lebenskraft des deutschen Geistes ausmacht. Und es sollte für jeden methodischen Denker als ein Glück betrachtet werden, daß man an einem so prägnanten Merkmal diesen Volksgeist zur Bestimmung bringen kann. Wie äußerlich und mit der Gefahr der Oberflächlichkeit belastet sind dagegen alle soziologischen Allgemeinheiten. Ist es doch neulich einem meiner Angreifer begegnet, daß er das Eigenste der deutschen Art, den Trieb zur Genossenschaft, verkannt und die Selbstbestimmung der Individuen zu freier Vereinigung dem westeuropäischen Freiheitsbewußtsein zuerteilt hat, worüber er in einer Tageszeitung von gelehrter Seite eine Zurechtweisung erfuhr. Wer dagegen die deutsche Freiheit aus dem ethischen Idealismus heraus zu begreifen versteht, der kann auf eine solche Abirrung nicht geraten. Wenn man nun aber an der Philosophie den deutschen Geist messen will, so kommt es freilich darauf an, welche Philosophie man selbst hat, oder ob man überhaupt eine hat, nämlich eine einheitliche und wissenschaftliche. Aber der Spott gegen eine solche Perspektive ist schlechthin wider den literarischen Anstand.

Meine wissenschaftliche Philosophie hat stets ihren geschichtlichen Charakter behauptet. Diesen aber verstehe und begründe ich in der Geschichte der wissenschaftlichen Vernunft, welche in einem stetigen Fortschritt die Geschichte der Wissenschaften in der Geschichte der Völker durchzieht. Die Philosophie ist die Vernunft der Wissenschaften und nach diesem Kriterium auch die Vernunft aller

Kultur. Und diese so objektivierte geschichtliche Vernunft der Menschheit erkenne ich in dem durch Platon begründeten Idealismus, den der deutsche Geist durch Kant zur Reife und demgemäß zu einer klassischen Vollendung gebracht hat.

Dieser Höhepunkt gehört mithin einer kontinuierlichen Geschichte an. Damit ist gesagt, daß er einer Entwicklung angehört, die nicht im eigenen Volke sich abschließt, sondern von den Griechen ab bei allen Völkern sich vollzieht. So bilden Galilei und Descartes Stufen in dieser Entwicklung zu Kant hin, ebenso wie Cusa und Leibniz. Und durch Cusa schon ist der Zusammenhang mit der deutschen Mystik angedeutet, wie er ja auch bei Kant noch durch dessen Zusammenhang mit dem Pietismus seiner häuslichen Erziehung festgestellt bleibt. Indessen schien es mir zweckmäßig, bei einem solchen weltumspannenden Problem auf die zentralen Punkte das Augenmerk zu richten und ihre Wirksamkeit nicht durch Nebensonnen abzuschwächen.

Nächst der Philosophie aber bildet die Religion einen Mittelpunkt des deutschen Geistes und seiner Geschichte. Sicherlich kann nicht mit der Reformation diese Innerlichkeit der deutschen Religiosität ihren ersten Anfang genommen haben; jeder methodische Sinn muß in der gesamten Vorgeschichte der Deutschheit, wie des Christentums überhaupt, die Ansätze und die Vorstufen zu dieser Entwicklungshöhe zu erkennen suchen. Dennoch aber muß, zumal bei der Strittigkeit der Sache und bei der noch immer vorhandenen Unklarheit über den religionsgeschichtlichen Ursinn dieser Erscheinung, sie selbst nach ihrer Kulturtendenz in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt werden.

Und hier scheiden sich, wie man zu sagen pflegt, wirklich die Geister, genau ebenso wie in dem Urteil über den Idealismus der Philosophie. Wer es nicht zu verstehen vermag, daß der Idealismus seinen letzten Grund hat in der Rechenschaftlegung der forschenden Wissenschaft, wer hierbei zu einem boshaften Ausfall gegen die „Buchführung“ sich erniedrigen kann, der freilich verschließt sich der Disposition zum Verständnis des wissenschaftlichen Rationalismus überhaupt und demgemäß des kritischen Idealismus.

Und wer die Selbstkontrolle der Vernunft in der Philosophie nicht als ihr Urrecht und ihre Grundkraft einzusehen vermag,

der muß sie auch bei der Reformation verkennen, der kann auch im Glauben den Anteil und zwar den Hauptanteil des ethischen Rationalen nicht begreifen. Wer aber den Rationalismus sogar verachtet, wer ihn für ein allgemein menschliches Erbteil und Erbübel hält, von dem die deutsche Eigenart sich befreie, oder, wie es in der Naivität des Kriegstaumels ausgedrückt wird, von dem dieser Krieg uns befreien werde und schon angefangen habe zu befreien, für den sind meine Bücher nicht geschrieben, und so auch nicht dieser Ruf an mein Zeitalter. Ihn kann ich in Gelegenheitsschriften nicht belehren und gegen ihn mich schlechterdings nicht verteidigen. Mein Leser aber möge aus solchen Stimmen, die selbst in vornehmen Zeitschriften gegen meine Sache, die nicht bloß die persönliche Sache eines Mitarbeiters an der deutschen Philosophie ist, verbreitet werden, die Gefahr erkennen, die für unser deutsches Geistesleben und seine wissenschaftliche Gediegenheit noch unter uns selbst besteht, und die von den alten Feinden der Geistesfreiheit neu geschürt und verschärft wird.

Und wenn nun schon die großen geschichtlichen Hauptpunkte so tendenziös angegriffen wurden, an denen ich meinen Arbeiten gemäß den deutschen Geist zu bestimmen hatte, so mußte die Gefahr der Mißdeutung und des Nichtverstehens um so schwerer werden bei der Vergleichung, die ich alsdann zwischen Deutschtum und — sage dem Judentum anzustellen wagte. War es denn aber schlechthin nur ein Wagnis und ein dreister Einfall, der dem Juden allenfalls bei günstigster Beurteilung zu verzeihen wäre? Oder wird der Vergleich nur jetzt entschuldbar bei dem gleichen Schicksal eines odium generis humani, dem, wie einst die Christen und später bis auf unsere Tage die Juden, so jetzt nun auch in erschreckender Einhelligkeit die Deutschen in der ganzen Welt verfallen sind? Oder aber liegt der Vergleichungspunkt nicht vielmehr im innersten Wesen des religiösen Geistes und somit des sittlichen, und somit endlich auch, auf wie weiten Umwegen immer, der Philosophie und aller innersten Triebkräfte der geistigen Kultur?

Auch hier wieder scheiden sich die Geister. Und in dieses Heiligtum des Geistes hat niemand Zutritt, der sich nur einer Spur des Judenhasses vor seinem Gewissen anzuklagen hat. Für einen solchen Menschen habe ich meine Ethik und meine Aesthetik

nicht geschrieben, und keine würdige Zeitschrift sollte von einem solchen Menschen eine Kritik über eine Flugschrift von mir annehmen. Diesen Zoll nationalen Anstands verlange ich für meine Arbeit am deutschen Geiste, und ich nehme keinen der Mitforscher aus, daß er ihn mir nicht schuldig wäre.

Eine gute Hilfe ist mir hier nun aber im deutschen Ausland erstanden, in dem die Neue Züricher Zeitung (20. Februar, 4. Sonntagsblatt) von Johannes Nohl in wahrhaft christlicher Gesinnung eine Beurteilung mir gewidmet hat, in der der Monotheismus als die vereinigende Kulturkraft zwischen Deutschen und Juden in herzlichem Einvernehmen anerkannt wird. Aber das eben ist das große Elend in der heutigen Zeit, daß diese sittliche Grundkraft des Monotheismus nur in den traditionellen Stichworten, aber nicht nach der Tiefe ihres ewig neuen, unerschöpflichen Aufgabenwertes erkannt, durchdacht und durchgefühlt wird. Das ist der Unsegen, den die vorherrschende ästhetische Literatur mit ihrem Pantheismus über uns gebracht hat, daß auch das Christentum nur in seiner Tendenz zum Pantheismus gewürdigt, das Judentum aber von Spinoza für abgetan gilt. Wer hingegen die Lebenskraft des Christentums nicht in dem Anteil der griechischen Mythologie, sondern hauptsächlich in der Wurzel der Propheten und der Psalmen zu erkennen vermag, der kann sich vom Judentum geistig nimmermehr lossagen und daher auch nicht von dem Respekt und der Sympathie für das alte Urvolk, das in der Märtyrerlaufbahn seiner Weltgeschichte diese allerhöchsten Güter der Menschheit in ihrem Urgeiste verwahrt und verteidigt hat. Ohne den eingewurzelten Judenhaß würde es für den elementarsten wissenschaftlichen Sinn unverständlich sein, daß bei dem Zusammenhange des Neuen mit dem Alten Testament eine Wesensgleichheit der christlichen Völker überhaupt mit den Juden, und bei der inneren Verwandtschaft der Reformation mit den Urkräften des Glaubens, insbesondere mit dem deutschen Volke bezweifelt werden oder auffällig erscheinen könnte. Ich sehe von Überspannungen dieser Analogie ab, die zuerst meines Wissens von Heinrich Heine ausgesprochen worden ist, und es interessiert mich nicht einmal, ob ich selbst etwa solche begangen haben könnte. Wer den Grundgedanken verstehen und durchdringen will, wird über solche etwaigen Fehlgriffe hinwegsehen.

Indessen fühle ich mich allerdings verpflichtet, über einen Punkt in dieser Hinsicht eine Rechtfertigung zu versuchen. Schon in meiner Ästhetik hatte ich die Vermutung ausgesprochen, daß die deutsche Lyrik unter dem Einfluß von Luthers Übersetzung der Psalmen zu der Höhe und Eigenart ihrer Entwicklung gelangt sein möchte. In der Lyrik aber mußte ich ein Eigentümlichstes des deutschen Geistes zur Erkenntnis bringen. Und so ergab sich mir hier ein neuer wichtiger Vergleichspunkt zwischen Deutschtum und Judentum.

Wenn hiergegen zunächst nun eingewendet wird, daß ja der deutsche Minnesang schon diese Eigenart der deutschen Lyrik aufzeige, so berufe ich mich wieder auf meinen methodischen Grundsatz, demzufolge der Höhepunkt einer Entwicklung die Vorstufen unbedingt voraussetzt. Indessen liegt die Sache hier für die Frage selbst noch komplizierter. Denn der Minnesang hängt erstlich mit dem Hofdienst des Rittertums zusammen und enthält demgemäß ein ungelöstes Netz von Schwierigkeiten über die Echtheit und Ursprünglichkeit der Herzenskraft in diesen Liedern. Und schon sein Zusammenhang mit den Troubadours beeinträchtigt seine nationale Urwüchsigkeit. Und in seinem Ausgang ferner verschlingt er sich mit einer neuen Schwierigkeit, welche in der Verbindung der Frauenminne mit der Gottesminne und insbesondere mit dem Heiligenkult, mit der Engelverehrung, endlich gar mit der Verehrung der Mutter Gottes besteht, die im 13. Jahrhundert eintrat und durch welche die Entwirrung der hier verschlungenen Motive schier unlösbar wird. Auch hier wird man das Urdeutsche des Naturgefühls und der Herzenssehnsucht gewiß nicht in Zweifel ziehen; aber die Vollendung erst, wie unsere klassische Dichtung sie darlegt, bildet das eigentliche Problem der nationalen Charakteristik. Mit den Vorstufen dürften alle Völker wetteifern können; warum aber nicht auch mit Goethe? Das Interesse an der Entwicklung darf nicht vorbeilenken an der Vollendung, welche erst die nationale Eigenart zur Reife bringt.

Und ebenso verhält sich die Sache in bezug auf die Psalmen. Man versteht das Problem nicht, wenn man es nur aus dem Gesichtspunkte betrachtet, welche unmittelbaren Einwirkungen die deutsche Übersetzung der Psalmen in der zeitgenössischen und der nächstfolgenden deutschen Lyrik

bewirkt hat. Freilich haben wir hier nicht eine Vermittlung anzusprechen, wie sie in Leibniz zwischen Cusa und Kant gegeben ist. Die deutschen Literaturforscher mögen aber darüber urteilen, inwieweit dennoch in den Dichtungen um jene Zeitwende der Einfluß der Psalmen auch außerhalb des geistlichen Liedes sich erkennen lassen möchte. Mein Blick verfolgt die Wirkung in der Luftlinie, und so verengt sich mir der Zwischenraum zwischen Luther und Goethe. Aber den häßlichen Angriffen gegenüber, welche an die Stelle der Psalmen das Hohe Lied setzen und in dessen Würdigung eine ästhetische Niederung verraten, die allein schon sie im literarischen Sinne zu Urteilsunwürdigen macht, — ist es mir die erfreulichste Bestätigung, daß bis in die Kriegsbegeisterung hinein, aber wahrlich auch in tiefster religiöser Einkehr, das nationale Gemüt sich wiederum den Psalmen zuwendet, wie in den Zeiten der Reformation.

Und worauf beruht am letzten Ende die Weltmacht der Psalmen?

Ein jüdischer König soll sie geschrieben haben, und für Krieg und Frieden ist ein großer Teil von ihnen in der Makkabäerzeit noch hinzugedichtet worden. Dennoch aber bildet die Liebe zu Gott ihren Grundquell, und dieser einzige Gott ist der Gott aller Menschen und aller Völker, und „jede Seele lobet Gott". So schließt der Psalter. Er kennt und sucht nur den Menschen und die Menschenseele. So entströmt der Psalm demselben Geiste, den die Propheten im Messianismus nach langen Entwicklungen zur Vollendung bringen.

Und hier endlich scheiden sich wieder einmal die Geister, wie im Rationalismus und im Idealismus und wie im Monotheismus.

Wer dagegen die Idee der Menschheit für abgetan hält, wer den Sinn dieses gewaltigen Krieges, der uns als Prüfung auferlegt ist, in diesem undeutschen Sinne auslegt, daß dieser für allezeit jenen Wahn des Weltbürgertums zur Erledigung bringe, wer die Deutschheit nicht als die zweite Grundkraft erkennt, welche in der Idee der Humanität die prophetische Idee des Messianismus erneuert und durch sie im letzten Grunde unser klassisches Zeitalter begründet hat, für den habe ich nicht geschrieben und nicht gelehrt. Und ich kann nur wiederum

bedauern, daß eine angesehene Zeitschrift solcher Verirrung Aufnahme und den Schein der Zustimmung gewährt. Meine Beschwerde ist keine persönliche: ich habe zu beklagen, daß so unklare Geister auch jetzt noch das Wort bei uns führen dürfen. Ich richte daher ernste Mahnung an diejenigen, denen unsere wissenschaftliche Philosophie kein leeres Wort ist, daß sie den undeutschen Eklektizismus, der der eigentliche Herd der Zeitverführung ist, erkennen und zurückweisen mögen. Klarheit im Geistigen und Sittlichen ist die Vorbedingung für das Heil unseres Sieges.

Noch ein letztes Wort darf ich mir nicht ersparen. Der Hauptangriff, auf den ich mich hier beziehe, enthüllt eine intime Verbindung mit dem Zionismus, welche dieser selbst bestätigt hat. Meine natürliche Bestrebung, die meinem von meinem anhaltischen Landsmann mir angeerbten Gefühl entspricht, wird dort als Assimilationssucht verdächtigt. Aber von dem antisemitischen Beurteiler, dem Kronzeugen des Zionisten, wird mir, mit Berufung auf Zeichen im Zionismus, entgegengehalten: „Angleichung im bewußten Verzicht auf die eigene Vergangenheit und in der entschlossenen Selbstaufgabe". Damit hat die Beurteilung ihre Gesinnung enthüllt. Meine Schrift verteidigt solchem Ansinnen gegenüber das Judentum als Religion, die lebendige Religion auf Grund ihrer Vergangenheit. Es gibt kein wahres Leben ohne Geschichte. Und diese Selbstbehauptung des Judentums verteidige ich als Selbstbehauptung unseres Deutschtums.

Ein Deutschtum, das die Selbstaufgabe meiner Religion und meiner religiösen Vergangenheit von mir verlangen könnte, würde ich nicht als ein ideales Volkstum, dem die staatliche Kraft und Würde einwohnt, anerkennen. Ein solches Volkstum würde uns nicht die Zuversicht geben, mit der wir allesamt an den Sieg in diesem Weltkrieg als an ein Gottesgericht der Weltgeschichte glauben, an einen Wendepunkt in der innerlichsten Geschichte der Völker. Wäre ich in ein solches Volkstum und in einen solchen Staat hineingeboren, so würde ich mich allerdings berechtigt halten, eine „öffentlich-rechtliche Heimstätte" in Anspruch zu nehmen. Aber ein Deutschtum, das solche Selbstaufgabe der religiösen Selbstheit verlangte oder auch nur guthieße und in Aussicht nähme, widerspricht schlechterdings der weltgeschichtlichen Tendenz des Deutschtums. Und die Mission, welche gerade jetzt

in der Rettung eines großen Teils der russischen Judenheit dem Deutschtum zufällt, bestätigt die Zuversicht des deutschen Juden auf den menschheitlichen Beruf des deutschen Volkes.

Da nun aber in einer deutschnationalen Zeitschrift ein so trauriges Beispiel undeutscher Gesinnung in dreister Herausforderung bloßgestellt wurde, so erhebe ich daraufhin meine Mahnung an die Zeitgenossen. Ihr verleugnet und hintergeht den ethischen Idealismus, den ihr als Deutsche haben sollt und haben wollt, wenn ihr eure Juden zur Aufgabe der angestammten Religion in ihrer historischen Tradition durch Unrecht und Mißgunst weiterhin verführt. Ein solches Verfahren widerspricht dem Grundgefühle der deutschen Treue, die für die Staatsgesinnung selbst in der Bekenntnistreue wurzelt. Durchdringt euch endlich mit der Einsicht, daß die Gemeinschaft der religiösen Grundquellen zwischen euch und euren Juden durchaus eine Wesensgleichheit begründet, die euer Haß nicht zerstören kann. Lernt es endlich einsehen, daß ihr eure eigene religiöse Einheitlichkeit und Eindeutigkeit angreift, wenn ihr das religiöse Judentum unter euch und aus euch auszumerzen trachtet, weil ihr eure Nationalität höher stellen zu dürfen glaubt als eure Religion.

Mein Bestreben war mein ganzes Leben hindurch und so besonders in dieser Schrift, Christen und Juden zu lehren, daß der Widerspruch zwischen diesen beiden geschichtlichen Erscheinungen in der Gegenwart ein trügerischer Schein ist. Ich bin aber weit entfernt von dem Wahn, daß ich hätte sagen wollen: das Beste im deutschen Geiste sei nichts als Judentum. Ich habe vielmehr gezeigt, wie sogar in der Entwicklung der Religion das Judentum, und nicht allein das deutsche, sondern durch dieses das aller modernen Völker durch den deutschen Geist in seinen tiefsten und eigensten Motiven belebt und geläutert worden ist. Ich wollte in beiden Lagern die Aufrichtigen und Billigdenkenden belehren und aufklären und trösten, daß niemand an der allmählichen Ausgleichung dieses Gegensatzes verzweifeln möge. Daß man meinen nationalen Optimismus als jüdischen Übermut und als Verleugnung der deutschen Vormacht des Geistes verdächtigen würde, an diese tückische Möglichkeit habe ich allerdings nicht gedacht. Möchte auch hier die Irrung zur Heilung führen.

Die Differenz bei diesem Streitfall muß klargestellt werden.

Das ist keine geringe Arbeit im Burgfrieden. Ich behaupte, die deutsche Eigenart werde nicht nur nicht beeinträchtigt durch die Versöhnung mit dem ursprünglichen Geiste der alten Bibel und demgemäß mit dem lebendig gebliebenen Glaubensvolke, welches diesen Urgeist fortpflanzt und fortentwickelt, sondern daß das wahrhaft Eigentümliche des deutschen Geistes ohne die innere Vergleichung und Messung mit dieser unbestreitbaren Urkraft seines geschichtlichen Daseins und Wirkens nicht zu einer wahrhaften Erkenntnis gebracht werden kann. Von allen Seiten bestätigt die geschichtliche Einsicht diesen schlichten Gedanken. Nur der alte böse Judenhaß kann die Absicht zur Versöhnung hier verkennen und als Eigendünkel verleumden. Nur der Judenhaß sieht in dem Bestreben, neben dem Deutschtum und unter dem Deutschtum auch das Judentum zu behaupten, schlechterdings nur die Hinterlist, das Deutschtum durch das Judentum herabzusetzen und in seiner Eigenart zu entkräften.

Der Judenhaß — ich darf das bittere Wort nicht unterdrücken — er lauert nicht an letzter Stelle in der Anklage unserer Feinde gegen unseren Mangel an Freiheit und Humanität. Sie selbst sind wahrlich nicht frei von ihm, aber den Splitter im eigenen Auge machen sie zum Balken in dem unsrigen. Die Befangenheit in dieser verjährten Gesinnung erschwert sogar die sonst so hochverdienstliche freie Erforschung des alten Bibelwortes. Sie hemmt die Sympathie, die das Volk Herders für den Urquell der Bibel bewahren soll. Unter dem Affekt dieser Unfreiheit des humanen Gemütes wird jeder Versuch zur Verständigung zwischen Deutschheit und Judentum verkannt und mißdeutet.

Darum sei es mein letztes Wort hier: so lange dieser unselige Judenhaß in allen seinen vielfachen Schattierungen besteht, offen oder versteckt besteht, wird es nicht bloß in deutschen Landen, sondern überhaupt keine Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit, keine Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit auf Erden geben.

Deutschtum und Judentum

Es kann nicht befremden, daß durch die Einigung des deutschen Volkes im 19. Jahrhundert der Gegensatz zwischen Deutschtum und Judentum wieder neu aufgelebt ist. In jeder nationalen Entwicklung ist das Streben mitenthalten, zu den Grundformen einer nationalen Einheitlichkeit, zur Rasseneinheit und zur religiösen Einheitlichkeit mehr und mehr zurückzukehren. Dieser Wunsch war um so natürlicher in Deutschland, da hier die Verschmelzung der ursprünglichen Stämme viel später erfolgt ist als in Frankreich und England, und da hier die Nachwirkungen der alten Stammesgegensätze noch bis heute nicht gänzlich überwunden sind.

Und was die zweite Grundform einer nationalen Einheit betrifft, die religiöse Einheitlichkeit, so leidet Deutschland von allen modernen Kulturvölkern sicherlich am meisten unter der kirchlichen Spaltung, welche die religiöse Eigenart des deutschen Geistes hervorgebracht hat. Diese Spaltung steigert die Spannung gegen alle weitere religiöse Differenz, die sich mit dem deutschen Wesen vertragen und am deutschen Wesen aktuellen Anteil nehmen will.

Wenden wir uns zunächst der Forderung der Rasseneinheit zu, so gewährt es keine volle Befriedigung, wenn man darauf hinweist, daß sie doch in einem strengen wissenschaftlichen Begriffe nicht objektivierbar sei. Die Einheit und Reinheit der Rasse bleibt dennoch für den nationalen Staat ein verständlicher Wunsch, wenngleich der Begriff der Rasse keiner exakten Definition erreichbar werden mag. Wenn anders nun aber bei der Rassenfrage nicht nur ausschließlich die anatomischen Verhältnisse ins Gewicht fallen, sondern auch die seelischen, die geistigen, die sittlichen Verhältnisse mitsprechen, so wird die Frage

nur immer komplizierter. Auch muß es dem Juden selbst nicht nur schwer, sondern auch peinlich werden, über diesen Sinn der Frage mitzusprechen. Da ich nun aber den Auftrag zur Verständigung hier übernehmen zu sollen meinte, so will ich mich bestreben, auch über diesen dunklen Punkt ein sachliches Urteil zu gewinnen.

Ich gehe freilich von der unbedingten Voraussetzung aus, daß man den Nachkommen der Prophetengeschlechter keinen üblen Stammescharakter anheften werde. Gegen eine andere Auffassung würde ich überhaupt nicht in eine Verhandlung eintreten. Dahingegen kann ich es nicht für unwahrscheinlich halten, daß der jahrhundertelange Druck und der Zwang zum Handels- und Geldgeschäft einerseits Unsicherheit und Verlegenheit im persönlichen Gebaren, andererseits aber auch eine Bevorzugung des Erwerbssinnes und der mit demselben verbundenen Leidenschaften erweckt haben mag. Übrigens aber regt sich bei nur etwas nachlassendem Druck alsbald die alte geistige Strebekraft wieder. Und so gehen aus diesen Familien des Handels nicht nur für die Industrie, sondern für alle Fächer der Wissenschaft und der Kunst tüchtige Männer hervor. Trotzdem verhehle ich den Materialismus um so weniger bei einem Teil der heutigen Juden, als gerade in den höheren sozialen und amtlichen Berufsschichten bei dieser gesteigerten Notlage des Judentums der Austritt und der Übertritt einen erschreckenden Mangel an sittlichem Sozialgefühl und an religiösem Respekt tagtäglich bloßstellt. Auch hier bleibt die Verlockung durch Staat und Gesellschaft mit zu beachten, wenngleich sie keineswegs hinreichend entschuldigt. Und wie dieses Moment eine statistische Deutlichkeit hat, so wird es im Verkehrsleben überhaupt nicht an mannigfachen Beispielen fehlen, in denen die langjährige Züchtung jene bekannten widerwärtigen Erscheinungen hervorgebracht hat. Freilich deckt der Weltkrieg einen solchen wirtschaftlichen Materialismus bei allen Völkern mit betrübender Unverhülltheit auf. Und auch bei uns sollten sich daher die idealen Bestrebungen, Anlagen und Gewohnheiten der deutschen Sittlichkeit mit den idealen Grundzügen der jüdischen Religiosität zur allmählichen Abschwächung aller unedlen Triebe, die das Antlitz entstellen, vorurteilslos verbinden.

Nun ist es aber gerade der naturwissenschaftliche Gesichts-

punkt, der den Rasseneinwand wiederum abschwächt und dem Anteil der deutschen Juden am Deutschtum die Möglichkeit eröffnet. Denn seit der Zerstörung des jüdischen Reiches haben sich Juden in Germanien angesiedelt, besonders an den Ufern des Rheins, und unter Karl dem Großen tauchen sie schon als politische Vermittler auf. Das ganze Mittelalter hindurch leben sie bereits in der deutschen Sprache und Dichtung, erscheinen sogar unter den Minnesängern und arbeiten rüstig mit an dem Aufbau der altgermanischen Poesie. Bis zu den Kreuzzügen waren ihre sozialen Verhältnisse in Deutschland keineswegs nur ungünstig; erst mit dem schwarzen Tode und den Beschuldigungen der Brunnenvergiftung wurden die Verfolgungen so hart und planmäßig, daß die Auswanderung größerer Massen nach Polen und Rußland erfolgte. Bis dahin hatten sie auch sowohl in ihrer religiösen wie häuslichen Literatur ein reines Deutsch in ihrem jüdisch-deutschen Idiom gepflegt, das in der Verbindung mit hebräischen Worten bestand. Und dieses reine Deutsch hatten sie nach Polen und Rußland mit hinübergenommen: erst dort wurde es zwar in den Jargon des Judendeutsch verstümmelt, trotzdem aber bleibt es als ein Zeichen deutscher Anhänglichkeit zu erkennen, daß diese deutschen Juden auch in der neuen polnisch-russischen Umgebung ihre deutsche Muttersprache nicht verlieren, nicht aufgeben konnten. Als nun aber bei diesem Festhalten am Deutschtum in ihrer Sprache diese Menschen wiederum nach Deutschland zurückfluteten, da freilich verdarben sie auch dort mit ihrem Jargon die ursprüngliche Reinheit der Sprache, welche die deutschen Juden bis dahin dort sich erhalten hatten. Und mit der Sprache, wie könnte es anders sein, waren sie auch in viele Eigenarten der deutschen Volkssitte hineingewachsen, wie denn schon der Anteil an der Literatur eine innere Fühlung mit dem deutschen Geistesleben zur Voraussetzung hatte.

Kann man nun bei Erwägung dieser Verhältnisse schlechterdings leugnen, daß es den deutschen Juden an deutscher Bodenständigkeit fehle? Achtet man den klimatischen Einfluß, den jahrhundertelangen beständigen Wohnsitz in deutschen Landen für ganz belanglos gegenüber den Momenten der Abstammung, wie wichtig diese immer seien? Und achtet man ferner den Anbau und Ausbau der geistigen Verwandtschaft, der Annäherung an das obherrschende Geisteswesen für ein Moment von ver-

schwindendem Werte gegenüber der Alleinherrschaft der natürlichen Bedingungen?

Dem Zeugnis für die geistige Annäherung scheint nun allerdings die beharrende religiöse Trennung zu widersprechen; ja sie scheint eine unausgleichbare Fremdheit in diesem Verhältnis zu befestigen.

Wir unterschätzen dieses Bedenken nicht. Und wir entnehmen demselben sogar einen Milderungsgrund für den Judenhaß, der neuerdings wiederum unter uns ausgebrochen war. Man bedenke nur, wie Katholizismus und Protestantismus in den religiösen Grundbegriffen einander widerstreiten, einander die wahre Christlichkeit bestreiten. Dadurch wird erstlich der religiöse Gegensatz an sich schärfer und das Bestreben auf seine Milderung abgeschwächt. Auch das politische Bestreben der Ablenkung des interkonfessionellen Kampfes auf das Judentum dürfte sich als ein wichtiger Hebel beim Wiederbeginn des Antisemitismus nachweisen lassen. Ferner steigert sich dadurch überhaupt die Empfindlichkeit gegen jede andere Fremdheit, die sich noch behaupten will. Und wo die Friedensbestrebungen innerhalb der christlichen Gegensätze immer wieder auftauchen, da bildet die jüdische Eigenart um so mehr eine ärgerliche Instanz. Denn jene Bestrebungen zur Reunion der christlichen Kirchen vereinigen sich andererseits mit dem Kulturideal des Protestantismus, welches über dem kirchlichen Christentum ein reines Christentum in Aussicht nimmt und an dessen Herstellung das eigentliche Ziel der protestantischen Kultur anknüpft.

Aus solcher Höhe der religiösen Freiheit entsteht dem Judentum sogar noch eine größere innere Gefahr, als die Scheiterhaufen des Mittelalters sie seinem Fortbestande drohten. Denn wenn man jetzt von der Wahrheit und Absolutheit des Christentums redet, so meint man gar nicht mehr die Wahrheit der kirchlichen Glaubenslehren, sondern es hat sich, gestützt auf die Fiktion des Urchristentums, eine Fiktion des Wesens des Christentums verbreitet, welche auf wissenschaftlicher Konstruktion, auf Auswahl und Deutung der religiösen Urkunden und Begriffe beruht. Und je mehr diese moderne Christlichkeit von ihrer strengen Wissenschaftlichkeit überzeugt ist, desto mehr verhärtet sich der Gegensatz zum Judentum zu einem Widerspruch der gemeinsamen Wissenschaftlichkeit und geistigen Kultureinheit.

Während nun von diesem Gesichtspunkte her der Ausgleich unvollziehbar zu werden scheinen könnte — denn mehr noch als die Religion ist die Kultur des europäischen Geistes der Inbegriff aller nationalen Interessen eines modernen Volkes —, dürfte von hier aus gerade die tiefste Aussöhnung möglich werden. Den Gegensätzen fehlte bisher der Mittelpunkt, als dessen Ausstrahlungen erst sie durchsichtig werden.

Woher nimmt die moderne Wissenschaft ihre Bausteine zum Wesen des Christentums? Etwa allein aus dem Neuen Testament? Oder steht nicht das Neue Testament, und zwar gerade am meisten für die idealisierende geschichtliche Konstruktion des Christentums, im innigsten durchgängigen Zusammenhange mit dem Alten? Die protestantische Kathedertheologie hat ihre wissenschaftlichsten Lorbeeren an der Wiederentdeckung des Prophetismus sich erworben. Damit aber hat sie selbst in den Grundfragen der Sittlichkeit, der des Individuums wie derjenigen der Völker, ihren Zusammenhang und, gemäß der geschichtlichen Zeitfolge, ihre innerste Abhängigkeit von dem Grundgedanken der jüdischen Religion festgelegt. Im wissenschaftlichen Sinne und Geiste kann man jetzt überhaupt nicht schlechthin mehr sagen, daß eine wahrhafte sittlich-religiöse Differenz zwischen Judentum und Christentum bestände. Denn die moderne Religiosität, zumal in Deutschland, hängt sich nicht mehr vorzugsweise an den Text der Dogmen, sondern sie sieht den Kern des Glaubens, sie sucht seine Wahrheit in den Grundzügen der religiösen Sittlichkeit für das menschliche Individuum, wie für die Völker der Menschheit. Als Offenbarung wird nicht sowohl die des göttlichen Wesens als vielmehr die der menschlichen Sittlichkeit gedacht und verehrt. Auch der schrecklichste Krieg aber kann uns nicht aus dem messianischen Geleise der israelitischen Propheten herausreißen, so daß wir das höchste Ziel der allgemein menschlichen Sittlichkeit aufgeben, an der Zukunft der Menschheit und an der göttlichen Vorsehung in der Geschichte verzweifeln könnten. Diese Perspektiven der Propheten sind die Grundlagen der jüdischen Religion geblieben; sie haben diese, wie ihre Bekenner, am Leben erhalten, und mit sich selbst haben sie in diesen Grundlehren den Glauben an den einzigen Gott, den sie zuerst der Welt gegeben haben, trotz allen Leiden, Verfolgungen und Verleumdungen lebenskräftig der Welt

erhalten. Wie will man bei dieser geistigen Sachlage, bei dieser unverleugbaren Gemeinschaft der eigentlichen, der tiefsten, der wahrhaftigsten Grundlagen der lebendigen Religiosität eines modernen deutschen Menschen von einem wirklichen und gar unversöhnlichen Gegensatze zwischen Judentum und Christentum in den lebendigen Motiven des persönlichen Glaubens reden? Ist es nicht vielmehr der Materialismus des Rassengefühls, der sich hierbei in das seelische Heiligtum des modernen Menschen einschleicht?

Und wenn sonach das Judentum selbst vermöge seiner eigenen Kräfte zu der möglichen Verständigung einen wichtigen Beitrag leistet, so hat andererseits der deutsche Geist die mächtigsten Stützen errichtet, auf deren Unterbau eine religiöse Verständigung, unbeschadet der traditionellen Differenzen, im Sinne des Kulturgedankens nicht nur die mögliche, sondern die notwendige Konsequenz ist. Den höchsten Stolz des deutschen Bewußtseins bildet unstreitig das Zeitalter unseres klassischen Geistes. Und was ist das untrüglichste Zeichen von seiner Wirklichkeit und Wirksamkeit? In der Einheitlichkeit aller Richtungen und Bestrebungen, aller Leistungen und aller Anregungen des deutschen Geistes an dieser Wende des 18. Jahrhunderts ist er am deutlichsten erkennbar. Dieser Zusammenfluß aller innersten Kräfte in Philosophie und Kunst, in Mathematik und Naturwissenschaft, in Philologie und Geschichte, nicht minder aber auch in Rechtswissenschaft, Politik und Kriegskunst, und endlich in allen diesen Lebensrichtungen die wahre Einheit ausgeprägt in der Hinlenkung aller Kräfte auf den Volksgeist, auf die Nationalerziehung, die nationale, geistige und sittliche Durchbildung und die soziale Oberleitung für diese ganze Politik und Kultur — könnte es ein sichereres Kennzeichen geben für die wahrhafte Klassizität des deutschen Nationalgeistes in jener Epoche?

Fehlt nun aber etwa die Religion, die deutsche Religiosität in diesem Brennpunkt deutscher Ursprünglichkeit? Wer so fragt, hat die Hauptsache vergessen, nach der dieses Zeitalter der Humanität bei aller inneren Freiheit und Unabhängigkeit von traditionellen Autoritäten sich selbst benannt hat. Ist denn etwa diese deutsche Humanität im Zeitalter der Klassiker religionslos in dem Sinne, daß sie über die Quellen der Religion erhaben

20*

wäre, sie verschmähte und etwa durch die griechischen Quellen allgemein hätte verdrängen wollen?

Der Name Herder allein erledigt dieses Vorurteil. Er war nicht nur Christ und Superintendent, und daneben ein Dichter und Literaturforscher, sondern aus seiner Religiosität ist sein „Geist der ebräischen Poesie“ erflossen. Und wie er nun auch immer alle Völkerstimmen zur Harmonie der Menschheit sammelte, so konnte es doch keinem Zweifel unterliegen, daß er in der Poesie der hebräischen Bibel den Grundquell seiner die Menschheit umfassenden Religiosität erkannte. Schon in den ältesten Sagen der Genesis erlauscht er die Ahnung und den Kerngedanken des Einzigen Gottes für die Einheit der Völker. Und wenngleich die Philosophie jenes und der folgenden Zeitalter für den Vorzug der Wahrheit des Christentums eintrat, und hierbei selbst die schweren Gefahren des Pantheismus nicht scheute, so ist die spätere wissenschaftliche Theologie den Spuren Herders gefolgt, und sie hat vielleicht hauptsächlich hierdurch an dem Rechte der Wissenschaft in der deutschen Universität und der allgemeinen Literatur ihre unbestreitbare Geltung behauptet. Solange es aber eine Vertretung der alttestamentlichen Theologie an den deutschen Universitäten gibt, so lange darf die Lage des Juden in Deutschland nicht als verzweifelt gelten; so lange besteht die nationale Aussicht, daß von den wissenschaftlichen Quellen aus auch das Interesse für die Wissenschaft des Judentums und ihre akademische Förderung erstarken, und daß Unbefangenheit, Objektivität, Idealisierung und endlich Sympathie mit den religiösen Schätzen und Ideen des Juden, die auch für den Christen unvergänglich sind, sich immer mehr erwecken und durchsetzen werden.

Worin anders besteht denn in Deutschland ein Gegensatz zwischen Christen und Juden, wenn wir füglich von der Rassenfrage jetzt absehen? In der religiösen Sittlichkeit kann er nicht bestehen, wenn anders zwischen den Evangelien und den Propheten die Harmonie wenn auch noch nicht ausgesprochen, doch aber dem letzten Sinne nach anerkannt wird? Es bleibt nur die Gottesfrage übrig, ob sie in der Trinität Bestand hat oder im reinen Monotheismus. Über diese Frage bedarf es nun aber noch freimütiger und rückhaltloser Auseinandersetzung.

Vorab darf kein Zweifel darüber obwalten, als ob die Juden

nicht zu strengster Diskretion und Ehrerbietung gegenüber denjenigen Momenten des christlichen Gottesglaubens verpflichtet wären, die sie ihrerseits zwar bestreiten, nichtsdestoweniger aber mit dem Mittel der Idealisierung zu erkennen und zu beurteilen haben. Jeder kleinste Taktfehler wirkt mit Recht hier als ein schweres Ärgernis, weil er der unbewachte Ausfluß eines religiösen Übermuts und als das Zeichen des Mangels am erforderlichen Streben nach nationaler Einmütigkeit ist. Vielmehr sollte sich der Jude beeifern, an der Idealisierung dieser christlichen Eigenart nicht nur im Geiste der Humanität, sondern auch im Geiste des Monotheismus mitzuwirken. Hat doch selbst Treitschke in seinem ersten Artikel in den Preußischen Jahrbüchern, mit dem er gleichsam den intellektuellen Antisemitismus in Deutschland ins Leben rief, die „reinen Formen" von dem historischen Christentum unterschieden. Ich darf es aussprechen, daß, wenn der Geist wahrhaftiger Religiosität in der wissenschaftlichen Polemik nicht verkannt wird, daß dann auch die Mitarbeit des Juden auf die reinen Formen der Religion hin in Deutschland nicht ohne alle Anerkennung bleibt. Diese Pflicht der Idealisierung ist aber gar keine neue Anforderung, sondern in der jüdischen Religionspolemik ein alter Brauch. Aus der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters, die zugleich die der autoritativen Glaubenslehre ist, darf ich es anführen, daß man überall den Grundsatz aufgestellt hat, die Lehren des Christentums, wie des Islams, nicht nach den im Volke herrschenden Ansichten, sondern nach den wissenschaftlichen Auffassungen zu beurteilen. Wenn diese wissenschaftliche wie ethische Pflicht der Idealisierung der Glaubenslehren, der eigenen wie der fremden, zu allgemeiner Anwendung kommen wird, dann wird dadurch zugleich das wichtigste Mittel gewonnen und gesichert werden, ohne dessen Hilfeleistung übrigens keine wahrhafte Verständigung in religiösen Fragen zustande kommen kann. Mit dessen Hilfe aber wird eine klare Orientierung, eine sachliche Beurteilung, eine gerechte Verteilung von Licht und Schatten, die in keinem geistigen Gebilde und in keiner geschichtlichen Erscheinung fehlen, die Grundstimmung in dieser schwebenden nationalen Differenz allmählich werden.

Freilich darf das Leitmotiv niemals und bei keiner Wendung

dieser Frage verdunkelt werden, welches in dem nationalen Problem und seinen unverletzbaren Anforderungen gelegen ist. Wenn den Juden zugestanden werden soll, ihre Stammeseinheit festzuhalten, so darf kein Zweifel darüber bestehen, daß diese einzig und allein als das naturgemäße Mittel nicht verschmäht werden kann, um die Reinheit des Glaubens zu erhalten. Wenn anders aber der Gipfelpunkt der jüdischen Religion die messianische Zukunft ist, in der der einzige Gott von der gesamten, in ihm vereinigten Menschheit verehrt werden wird, so darf dieser Grundsatz, in welchem das alte Judentum in dem modernen sich verjüngt, in keinerlei Dunkel und Zweideutigkeit versetzt werden. Die messianische Zukunft ist der Inbegriff des Monotheismus, die Wurzelkraft der jüdischen Religion. Daher ist diese Religion nicht die eines Staates. So verstehen wir deutschen Juden den von den Propheten verkündigten Untergang des jüdischen Staates. So verstehen wir unsere gesamte Geschichte, als die unserer Religion.

Dieser Höhepunkt der lebendigen Religiosität darf nun aber nicht verflacht und zweideutig gemacht werden durch eine Politik, zu der keine Verfolgung der Juden und keine Barmherzigkeit mit jüdischem Elend das Recht gibt, weil diese Politik unserer Religion widerspricht, die in politischer Hinsicht durch Jeremia schon zur Förderung des fremden Staatswohls allein verpflichtet worden ist. Die nationale Gesinnung des deutschen Staatsbürgers darf daher keine Spur eines anderen Staatsgedankens im Hintergrunde tragen, um sie mit der Pflege des eigenen Stammes zu verknüpfen. Wie die Religion, so fordert auch der Staat das ganze einheitliche Herz des Menschen. Was ich für meine Religion und ihre Bekenner auf dem Erdenrunde erstrebe und erhoffe im geschichtlichen Dasein der Völker, dessen Herbeiführung muß ich dem eigenen Staate in der Fülle seiner sittlichen Zielpunkte zuweisen: mit meinen politischen Bestrebungen und Hoffnungen bin ich ihm allein zugehörig. Es ist unzweifelhaft mein Recht und meine Pflicht, als religiöser Mensch, geschweige als Bekenner des Judentums, auch den Schutz und die Erhaltung des jüdischen Stammes zum Zwecke der Erhaltung der Religion des Einzigen Gottes meinem deutschen Staate als eine ideale Aufgabe aufzuerlegen. Aber ich sehe nicht, wie ein deutscher Staatsbürger die Sorge für die Erhaltung

des Judentums mit dem Gedanken eines jüdischen Staates verbinden kann, ohne die idealen Obliegenheiten für den deutschen Staat, nämlich mit dem ganzen ungeteilten Herzen, mit unbedingter Begeisterung und Zuversicht ihm allein anzuhängen, durch jenen Nebengedanken abzuschwächen. Ich klage hiermit keineswegs eine solche Partei an. Für meine prinzipiellen Betrachtungen braucht sie gar nicht vorhanden zu sein; aber ich habe die nationale und die religiöse Pflicht, gegen andere Ansichten zu mahnen und Verwahrung einzulegen. Der deutsche Jude will in schweren Kämpfen das Recht behaupten, die Sonderart der jüdischen Religion im deutschen Vaterlande und vermittels ihrer in den Kulturländern zu bewahren und fortzuentwickeln. Aber diese unsere religiöse Überzeugung darf nicht als eine nationale Zweideutigkeit verdächtig werden. Sie ist so wenig eine Gefährdung, so wenig eine Einbuße des deutschen Staatsgefühls, daß wir sogar unsere religiöse Erhaltung unserem deutschen Staate als religiöse Kulturpflicht zusprechen.

Denn religiöser Tiefblick und religiöse Fernsicht müssen es allgemach dem modernen Bewußtsein eindringlich machen, daß die Fortführung des israelitischen Monotheismus eine unabwälzbare Aufgabe der Weltkultur, und daher insbesondere des führenden deutschen Geistes in derselben immerdar ist. Schon die Ursprünglichkeit dieses Gottesgedankens macht seine Forterhaltung und Fortentwicklung für den geschichtlichen Sinn notwendig. Denn mit dieser Ursprünglichkeit in der Fassung und Ausbildung des Grundgedankens hängt seine Einfachheit und Unabhängigkeit von allen Nebengedanken zusammen, welche die spätere Entwicklung herbeigeführt hat. Wie sehr nun aber auch der Begriff Gottes mit dem Begriffe des Menschen in allen Kulturbeziehungen verknüpft ist, so kommt doch für den Fortbestand der Gotteslehre alles darauf an, daß sie in ihrer ursprünglichen Bedeutung für alles Sein und Dasein der Welt streng und einheitlich gedacht werde. Diese grundlegende Bedeutung für alles Sein hat die Einzigkeit Gottes, und sie ist der Eigenwert des strengen Monotheismus, der nimmermehr entsetzt werden darf.

Alle Fragen des Idealismus ferner hängen mit diesem Be-

griffe der göttlichen Einzigkeit zusammen. Und wenn dies richtig ist, wie es sich allein schon aus der Geschichte der Philosophie ergeben dürfte, so ist auch für die Erhaltung des Idealismus die Erhaltung des reinen absoluten Gottesbegriffs unerläßlich. Nicht der Pantheismus behält recht, der alles Sein in Gott aufnimmt, sondern vielmehr der Monotheismus, der alles Sein aus Gott herleitet und in Gott begründet. Diese Begründung aber ist durch die Einigkeit Gottes bedingt.

Für die tiefe, wahrhaftige Verständigung zwischen Deutschtum und Judentum erscheint es demgemäß als eine theoretische Vorbedingung: daß dieser Wert des israelitischen Monotheismus für den allgemeinen Idealismus der Welt- und Lebensauffassung immer freier, immer tiefer, immer unumwundener erkannt und gewürdigt werde. Wie die Pflege des Alten Testaments für die Wissenschaft eine wachsende Verpflichtung bildet, so muß es eingesehen werden, wie gut es sei, daß es noch Menschen in der Welt und in unserem lieben Deutschland gibt, die schlechthin an den Einen Gott glauben, ohne Hinzunahme anderer göttlicher oder menschlicher Kräfte und Nebenbedeutungen.

Es dürfte auch der Beachtung wert sein, daß in dieser Welt, die der Kampf ums Dasein kennzeichnet, diese Tradition des Einzigen Gottes von Menschen hochgehalten wird, die wegen dieses Glaubens, den veränderten Zeitlagen gemäß, allezeit alle Martyrien erdulden, die von jeher den irdischen Lohn dieser Gottesverehrung bildeten. Aus diesem einen Gesichtspunkte wenigstens dürften die Zeugen dieses Gottes das Zeugnis bekräftigen. Die Juden der Weltgeschichte sind die Märtyrer eines wahrhaften religiösen Idealismus.

Und hier darf ich eine Anmerkung einschalten. Was die jetzt viel besprochene Frage der Einwanderung polnisch-russischer Juden betrifft, so maße ich mir über diese schwierige Frage der Wirtschaftspolitik kein Urteil an, kaum zu einem Wunsche halte ich mich berechtigt. Denn was man im allgemeinen von den Juden nicht für ganz unwahrsheinlich halten kann, das gilt sicherlich von diesen Menschen, die unter einem furchtbaren Elend jahrhundertelang geseufzt haben, in erhöhtem Maße. Ohne Zweifel hat das Elend schweren sittlichen Schaden angerichtet, und die harte Not hat wahrscheinlich in breiten

Schichten die schlichte Ehrlichkeit in Handel und Wandel abgestumpft. Dies alles darf nicht bestritten und nicht beschönigt werden. Dennoch aber ist es meine Überzeugung, daß auch hier ein idealer Gesichtspunkt zu wenig erkannt und beachtet wird.

Man hat es nämlich hier nicht mit einem Proletariat gewöhnlicher Art zu tun. Denn diese Menschen sind der großen Mehrzahl nach nicht Analphabeten, da sie fast alle die hebräischen Schriftzeichen lesen und schreiben. Und nicht nur das Lesen der Gebete ist ihnen geläufig, sondern es wird kaum eine Stadt oder ein Dorf geben, in denen es nicht eine Anzahl rabbinischer Gelehrten gibt, die als Talmudforscher ebenso Juristen wie Theologen sind. Und wenngleich diese über das ganze Volk erstreckte gelehrte Bildung in letzter Zeit erschlafft ist, so sind die geistigen Nachwirkungen doch immer noch lebendig. Und wo einmal Geist in einem Volksbewußtsein noch nicht entwurzelt ist, da sind auch die sittlichen Keime nicht erstorben. Das lange Martyrium für einen heiligen Glauben hat diese sittlichen Kräfte rege erhalten und den alten Seelenadel nicht vernichten lassen. Unter diesem Gesichtspunkte dürfte es doch vielleicht der echten deutschen Art entsprechen, die sittliche Würdigkeit und die ihr angemessene geistige Fähigkeit, einem neuen Staatsganzen eingefügt zu werden, vornehmlich nach dieser religiösen Beharrlichkeit und Treue, nach dieser Glaubenskraft, die keine Mühsal des Lebens zu erdrücken vermag, nach dieser Geisteskraft endlich abzuschätzen. Gegen eine solche Grundkraft des menschlichen Wesens dürften alle Bedenken, die die jeweilige äußere Erscheinung veranlassen mag, zurücktreten müssen.

Die Lösung der Judenfrage, die wir von der Bedingung ihrer Idealisierung abhängig machen, liegt für uns einzig und allein in der Anerkennung der jüdischen Religion als einer ethischen Kulturkraft und eines ethischen Kulturwertes. Welches Kriterium aber gibt es für die Prüfung eines solchen Wertes? Die Bekenntnisse liegen in Streit miteinander, und dieser Streit ist notwendig für sie, für ihre eigene Entwicklung. Worin besteht aber die Weltgeschichte, die für diese Frage das Weltgericht bildet? Liegt sie etwa innerhalb der Religionen allein? Oder etwa gar innerhalb der Natur der geschichtlichen Völkergruppen und ihres Rassentypus? In welchem Grundmaße ist

der Wegweiser zu erkennen, der in dieser Frage Wahr und Falsch unterscheidbar macht?

Der Fortschritt der Zeiten hat das gesuchte Kriterium zur Entdeckung gebracht. Unser Lessing nannte es nach einer alten Fabel das Problem der drei Ringe, welches durch die selbständige menschliche Sittlichkeit die wahre Religion erst zur Offenbarung bringe. Und das ist der höchste und letzte Sinn der Humanität, die der Leitstern unseres klassischen Zeitalters ist. Was ist alle konfessionelle Religiosität ohne diese Bürgschaft der selbständigen Sittlichkeit, ohne diesen freien Horizont der reinen Humanität? Aber es darf nicht vergessen werden: aus der christlichen Frömmigkeit, nicht aus der Freigeisterei ist diese Humanität im Pietismus erwachsen, und selbst für das deutscheste Geisteswerk, für die Ethik Kants, liegen die Wurzeln in dem Pietismus seiner Kinderstube. Wie dürfte man da zweifeln, daß die immer mehr nach Vertiefung strebende christliche Religiosität, die niemals den innerlichen Zusammenhang mit den Propheten und Psalmen verloren hat, auch in der Frömmigkeit des jüdischen Nachbars allmählich die verwandten Urkräfte entdecken und mit Nächstenliebe anerkennen werde. Es handelt sich um die intimsten Probleme des Menschengeistes und des Menschenherzens auch für die nationale Sehnsucht. Nach uns soll nicht die Sintflut kommen, sondern vielmehr die Morgenröte einer sittlichen Neugeburt soll für die Welt anbrechen. Und wir hegen das nationale Hochgefühl, daß der deutsche Geist seinen großen Anteil an diesem Werk des Weltbesten haben werde.

So wird die Religion selbst die Versöhnung anbahnen, und nicht anders wird es mit dem deutschen Staatsbewußtsein gehen. Dieses hat seine Quellen nicht in dem Materialismus und Eudämonismus der wirtschaftlichen Kräfte und Lebensgüter. Der deutsche Staat und das deutsche Recht haben von jeher die Antinomie zwischen Gesamtheit und Individuum zu schlichten gestrebt. Wie das Individuum dem Ganzen sich unterordnen muß, so auch muß das Ganze eingestellt werden auf die Allheit der Individuen. Auf dieser Lösung beruht das Geheimnis, das über den Begriffen Staat und Gesellschaft schwebt. Indem Luther die allgemeine Schulpflicht zu einer Obliegenheit des Staates machte,

zeichnete er den Weg der deutschen Politik als den der Sozialreform vor. Fortan ist niemand im Staate so gering, daß die Fürsorge des Staates sich nicht auf ihn, und zwar für sein ganzes geistiges wie leibliches Wesen erstrecken müßte. Und was von den Armen gilt und von den Arbeitern, warum sollte es sich weniger beziehen auf solche Mitglieder des Staates, die des höchsten politischen Gutes, der rückhaltlosen Anerkennung ihrer Würdigkeit für das Staatswesen noch immer nicht vollständig mächtig geworden sind? Auch aus dem Gesichtspunkte des sozialen Oberbegriffs und seiner Notwendigkeit für die Fortentwicklung der Staatsidee und ihrer Macht ist die Judenfrage zu erwägen. Was sonst innerhalb der Rechtsverfassung die soziale Idee gegenüber der Staatsidee zu bedeuten hat, das bedeutet hier schlechthin die Idee der Gerechtigkeit, als die Grundlage aller historischen Staatsrechte.

Wie aus dem Lichte der Humanität, so muß auch aus der tiefsten Macht der Gerechtigkeit die Judenfrage betrachtet werden. Der Zweifel an der Gerechtigkeit aber ist die schlimmste Skepsis in aller Geschichte, Philosophie und aller Lebensweisheit. Die Gerechtigkeit ist die lebendige Grundkraft des Volksgeistes und die fruchtbarste Wurzel aller seiner geschichtlichen, Bestand verbürgenden Erzeugnisse. An der klassischen Wende des 18. Jahrhunderts, an dem Ursprung des neuen deutschen Geistes in seinem Idealismus ist auch die neuere Gesetzgebung über die Juden in den deutschen Landen entstanden. Und die Fortentwicklung unserer politischen Geschichte hat diese politische Anerkennung bestätigt und immer mehr verwirklicht. Es wäre nun aber falsche Bescheidenheit, weil Undank gegen deutsche Menschen jüdischen Blutes und gar solche jüdischen Glaubens, wenn wir nicht darauf hinweisen würden, wie diese deutschen Juden in allen Gebieten der Kultur, zu denen irgendein Zugang ihnen verstattet wurde, in allen Wissenschaften und Künsten, in Handel und Gewerbe, übrigens auch unmittelbar am Staatswesen selbst nicht Unbeträchtliches geleistet und Redliches erstrebt haben. Der Erfahrungsbeweis für die deutsche Tüchtigkeit dürfte von den deutschen Juden zureichend erbracht sein.

Indessen nicht auf solche Beweise hin gründen wir die Hoffnung auf innerliche brüderliche Eintracht. Unser Blick

bleibt geheftet auf die große ewige Zukunft des deutschen Staates, des deutschen Volkes. Dieser Blick strahlt von der Liebe aus, mit der unser Herz für das deutsche Vaterland erfüllt ist. Kein religiöser Nebengedanke kann uns in dieser Lebendigkeit unseres politischen Gefühls beeinträchtigen. Unser messianischer Gott erleichtert es uns sogar, das Volk, welches uns das allererste Menschenrecht, das Recht am Staate verleiht, mit allem Enthusiasmus unserer religiösen Zuversicht zu lieben und seine Wohlfahrt als die unseres, auch religiös betrachtet, höchsten Lebens, des aktiven Lebens in einem Staate, mit allen unseren Kräften zu fördern.

Wir deutsche Juden sind in der besonders günstigen Lage, daß wir die großen Verdienste des deutschen Geistes um das geistige Leben der Juden, und zwar auch um deren religiösen Geist und um die Wissenschaft des Judentums erkennen, als eine unbestreitbare historische Tatsache erkennen dürfen: wie von den deutschen Juden aus die Juden aller modernen Völker in ihren religiösen Ideen, ihrem Kultus und ihrem Anteil an der Wissenschaft des Judentums fast einzig und allein beeinflußt worden sind. Und was unser eigenes Seelenleben betrifft, so hat sich uns die innigste religiöse Gemeinschaft in der Übereinstimmung aufgetan, die zwischen dem jüdischen Messianismus und dem deutschen Humanismus besteht. Daher ist unser deutsches Staats- und Volksgefühl uns gleichsam religiös verklärt und bestätigt; unsere Seele schwingt ebenmäßig und harmonisch in unserem deutschen Patriotismus und in unserem religiösen Bewußtsein, welches in dem einzigen Gott der einen Menschheit ihre Wurzel und ihren Gipfel hat. Der angebliche jüdische Partikularismus ist, sofern man von allgemeinen Beweggründen des Mitleids und der Wohltätigkeit bei Verfolgung von Glaubensgenossen absieht, eingeschränkt lediglich auf die Pflicht der Erhaltung des Glaubens. Diese aber kann aus den höheren Gesichtspunkten der Religion, wie der Gerechtigkeit und der Humanität, nur als eine allgemeine Kulturpflicht gewürdigt werden.

Wir atmen, wir denken und dichten, arbeiten und schaffen unter dem Schutze und unter der Leitung des deutschen Geistes. Seine Ehre, seine unaufhörliche Verjüngung, seine unendliche

Auswirkung ist die Losung unserer Arbeit. Wir gehen, unbeirrt von aller Unbill, unsern geraden deutschen Weg. Es darf uns verdrießen, aber es kann uns nicht irremachen an der Natürlichkeit unseres Strebens, wenn bei den Unvollkommenheiten und Zufälligkeiten des täglichen Daseins mit seinen unvermeidlichen Reibungen noch immer unsere Aufrichtigkeit angezweifelt und unsere Tüchtigkeit bemängelt wird. Es darf uns auch nicht stören, wenn wir bei traulichem Zusammenleben doch immer noch Mißtrauen und Mißverständnis unserer alten Eigenart bemerken müssen. Solche Erlebnisse mahnen uns nur immer mehr zum Ausharren in der gewissenhaften Belauschung des Volksgemütes in seiner Eigenart. Aber solche unvermeidliche Zwischenfälle dürfen nicht von der Bahn der Gerechtigkeit und der Humanität, nicht von der Bahn der nationalen Eintracht und Zuversicht, von der Hoffnung und Begeisterung für die Entwicklung des deutschen Geistes zu den höchsten Zielen menschlicher Sittlichkeit ablenken.

Für die Klarheit und Sicherheit dieser deutschen Sittlichkeit in Religion und Staat muß es endlich aber auch eingesehen werden, daß nichts gefährlicher und verderblicher für ein Volk auch im politischen Sinne ist, als wenn es Vorsehung spielen will. Keinem Volke steht es zu, über das Lebensrecht eines anderen Volkes oder einer anderen Nationalität aus politischem Egoismus, und sei dieser selbst politischer Fernblick, zu entscheiden. Und was von Staats wegen dem Volke verboten ist, das verbietet ihm auch wahrhafte Religiosität. Ohnehin ist der Fortbestand der Juden vielleicht das singulärste Phänomen der gesamten Weltgeschichte. Wenn anders nun Demut auch eine geschichtliche Tugend ist, so dürfte sie nirgend mehr angebracht sein als vor diesen Trümmern einer ewigen Vergangenheit, die vielmehr bei Leben geblieben sind und in einer unbestreitbaren kulturellen Wirksamkeit. Es hat niemals an deutschen Menschen gefehlt, die ihre deutschen Juden liebgehabt und ihnen vertraut haben. Vielleicht — wer kann den Lauf der Weltgeschichte ermessen — wird es einmal nicht zu den geringsten Kronen des deutschen Wesens gezählt werden, daß es seinen Juden nicht nur Schutzrechte und Bürgerrechte verliehen, sondern daß es ihnen auch Anteil am deutschen Geiste, an der deutschen Wissenschaft und Kunst, am deutschen Schaffen auf allen Gebieten, daß es

ihnen für ihre Religion selbst, und zwar zum Heil der ganzen Welt, innerlichste Förderung erteilt: daß es, in dieser Tiefe vielleicht allein unter allen modernen Völkern, zwischen diesen beiden Volksgeistern eine Harmonisierung angebahnt hat, für die freilich die Hauptschuld der Dankbarkeit dem Juden zufällt. Wenn aber die Grundlinien unserer Betrachtung nicht gänzlich der Richtigkeit ermangeln, so hat sich der deutsche Geist und das deutsche Volk in der Fürsorge für die Juden zugleich verdient gemacht um die Entwicklung der Religion.

Religion und Zionismus

Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens

Sie fordern mich dringend auf, daß ich, der ich grundsätzlicher Gegner des Duells und mein ganzes akademisches Leben hindurch auch der schlagenden Verbindung gewesen bin, nicht nur überhaupt für Ihre Blätter, sondern über den Zionismus schreiben soll. Wenn ich nun Ihrer Aufforderung Folge leiste, so möchte ich vorher aussprechen, daß es mir nicht leicht fällt, eine über die ganze Judenheit sich verbreitende jüdische Partei in Herausforderung anzugreifen. Ich habe liebe Freunde unter ihnen und bin gern überzeugt, daß unzählig viele es gut und ernst mit dieser Sache meinen, und daß sie von der Liebe zum Judentum beseelt sind. Bisher bin ich daher auch nur indirekt ihnen entgegengetreten durch die Aussprache meiner eigenen Ansichten. Nur einmal habe ich, um verdiente Glaubensgenossen nicht im Stiche zu lassen, mit denen ich in der Arbeit für das Judentum verbunden bin und die dabei in ihrer Ehre angegriffen wurden, für eine öffentliche Erklärung meine Unterschrift nicht versagt, und ich ziehe sie nicht zurück, wenngleich jene Politiker alsbald wieder mit ihren Angreifern sich vertrugen. Aber die publizistische Polemik ist nicht meine Sache. Mein Handwerk ist die Wissenschaft. Und für geistige Fragen ist und bleibt das beste Kampfmittel die positive Darlegung des gedanklichen Gegensatzes. Sie allein wahrt dem geistigen Kampfe die erforderliche Sachlichkeit, die der direkte Angriff nur sehr schwer behaupten kann, und wenn man noch so sehr über die persönlichen Angriffe hinwegzusehen beflissen ist, denen der Kämpfer für das religiöse Judentum des deutschen Juden im Lager des Zionismus ausgesetzt ist.

Mit Recht sagen Sie aber, die Gefahr werde jetzt immer

größer und immer aktueller, da der Krieg der internationalen Spannung ein unbeschränktes Recht, eine Weihe gibt. Wenn nun auf jüdischer Seite diese Steigerung des deutschen Nationalgefühls nicht in ihrer natürlichen Berechtigung zur Durchführung des schweren Kampfes erkannt und mitgefühlt wird, wenn hingegen unter uns immer noch nur die Besorgnis laut wird, der Antisemitismus nehme immer mehr zu — anstatt daß man in dieser Not des Vaterlandes gar keinen Sinn haben sollte für jene Reibungen und Empfindlichkeiten — so wird dadurch das unklare, aber mächtige Gefühl aufgestachelt, aus dem der Zionismus seine Nahrung zieht. Alle Assimilation sei doch offenbar vergeblich, daher sei der Zionismus die einzige Zuflucht, die dem Juden sein Selbstgefühl und Selbstbewußtsein zu schützen vermag.

Wenn nur die Kehrseite nicht wäre, die sich schon in der bereitwilligen Anerkennung so vieler Nichtjuden, nicht nur der Antisemiten, geltend macht. Man prahlt mit der Weckung des jüdischen Gefühls, die der Zionismus bewirkt habe. Man beachtet aber leider die Kehrseite nicht. Mit den Antisemiten sagen allerdings auch viele Juden, die in ihrer religiösen Gesinnung keinen Widerhalt haben gegen die nicht so bald verschwindenden Rückständigkeiten: Der Zionismus hat ganz recht. Die Gojim (d. h. die Völker, nicht etwa die Heiden; auch Israel wird als Goj in der Bibel bezeichnet) ändern ihr Verhältnis zu uns nicht; die Fremdheit, um nicht mehr zu sagen, hört niemals auf zwischen Christen und Juden. Meine Kinder sollen aber dieses Unglücksgefühl nicht mehr in sich zu tragen haben, daher sollen sie Christen werden.

So erzeugt der Zionismus eine feinere Empfindsamkeit für die sonst übliche Treulosigkeit des jüdischen Abfalls: an die Stelle des Reserveleutnants tritt nunmehr die zarte Empfindlichkeit für die nationale Differenz, deren Milderung man für unmöglich annimmt. Und der treue Jude, der mit seinen Kindern im deutschen Vaterlande zu verbleiben wünscht, und der in geschichtlichem Idealismus und Optimismus eine Besserung der politischen und sozialen Sitten, gemäß dem Grundsatze der modernen Kultur, dem Prinzip der Gewissensfreiheit und der gegenseitigen Achtung der Konfessionen, mit seiner ganzen religiösen wie patriotischen Seele erhofft, der glaubenstreue

Jude, der sein Vaterland liebt wie seine Religion, und seine Religion liebt wie sein Vaterland — denn Treue bildet die Einheit seines Wesens — dieser Schwärmer wird vom Zionismus verspottet und verachtet. Er ist schlechterdings ein Feigling und ein Heuchler; denn er wuchert nur mit patriotischen Redensarten, während er in seinem innersten Herzen kein anderes Vaterland fühle als das gelobte Land, in dem man jetzt wieder für Milch und Honig den Anbau besorgt. So wird das gesamte nichtzionistische Judentum zur Schadenfreude aller Judenfeinde der inneren Unwahrhaftigkeit geziehen.

Und dieser Vorwurf trifft ebenso die Religiosität, wie die politische Gesinnung. Denn was wäre denn Religiosität anderes als Nationalgefühl? Wer das jüdische Nationalgefühl verleugnet, der hat sich damit zugleich die Religiosität abgesprochen. Das ist ja aber eben das Problem, um dessen Recht gestritten wird. Diesen Einwand läßt der Zionist nicht gelten. Was ist denn etwa sonst noch Religion? Die Speisegesetze und den größten Teil des Ritualismus hält ja der liberale Jude erst recht nicht. Mithin werde auch hierdurch bewiesen, daß er keine Religion hat. Und der judenfeindlichen Welt wird es verkündet: der liberale Jude hat keine Religion. Richtig! sagt der Antisemit, er will ja auch nur die Weltherrschaft erobern.

Das Umsichgreifen des Zionismus ist daher auch keineswegs ausschließlich seiner nationalistischen Werbekraft zuzuschreiben, sondern er profitiert hier mit der Politik einer sozialen Koalition von der Feindschaft der Orthodoxie gegen den Liberalismus. Und auch die Orthodoxie verschmäht den Gewinn nicht, der ihr aus solcher unnatürlichen Koalition erwächst. Die Verbindung ist unnatürlich, denn Vertreter des Zionismus haben es oft genug ausgesprochen und ihre schöne Literatur strotzt von diesem Zynismus: daß die pantheistische Weltanschauung über die Religion eines jenseitigen Gottes erhaben ist. Aber die jüdische Rasse trage in ihrer Lebenskraft das Merkmal der Heiligkeit an sich. Eine solche Lebenskraft stelle ein mystisches Moment dar — und was wäre alle Religion anderes als Mystik?

Wenn nun der Zionismus Religion und Nationalität gleichsetzt, so erheben wir zunächst den Einspruch, daß wir Nichtzionisten keineswegs die Religion außer Verbin-

dung setzen mit der Nationalität. Wir setzen nur beide nicht identisch, sondern machen die Nationalität zu einem anthropologischen Mittel für die Fortpflanzung der Religion. Hierdurch wird auch den anderen Religionen gegenüber die Toleranz gewahrt, die wir selber beanspruchen.

Die Familie ist die Wiege der Religion. Die Religion begründet nicht einen Kogitantenbund, sondern in die Familie senkt sie ihre Wurzel, und aus der Familie zieht sie ihre Sprößlinge. So ist die Nationalität die naturgemäße Bedingung und Grundlage für den Fortbestand der Religion.

Indessen ebensowenig, wie zwischen Religion und Nationalität, besteht auch Identität zwischen Staat und Nationalität. Diese Einsicht hat der große Weltkrieg verbreitet. Man hat Jahrzehnte hindurch an dem österreichischen Staate verzweifelt, weil er so viele Nationen, wie man sagt, in sich vereinigt. Die Terminologie muß hier verändert werden. Nicht Nationen vereinigt der Staat, sondern Nationalitäten. Der Staat erst stiftet und begründet die eine Nation, mit der er sich gleichsetzt. Aber diese eine, durch den Staat definierte Nation kann viele Nationalitäten in sich vereinigen. Diese geschichtliche Einsicht muß sich jeder Antisemit jetzt gefallen lassen, und er spottet seiner selbst nur, seines eigenen Nationalstaates, wenn er uns deutsche Juden wegen unserer fortbestehenden jüdischen Nationalität die Zugehörigkeit zur deutschen Nation, zum deutschen Nationalstaate absprechen will.

Die Nationalitätsfrage haben wir sonach dem Zionismus gegenüber hier erledigt, sofern er uns der Unnatürlichkeit und Unaufrichtigkeit unseres Nationalgefühls bezichtigt. Jetzt drehen wir aber den Spieß um und fragen ihn selbst: ob er mit klarem Bewußtsein die jüdische Nation, im Unterschied von der jüdischen Nationalität, zu seinem Panier macht. Nur wenn er grundsätzlich und ausnahmslos den jüdischen Staat erstrebt, hätte er ein Recht, von der jüdischen Nation und nicht, wie wir, von der jüdischen Nationalität zu sprechen.

Ich mische mich nicht in den Streit um Losungsworte und Diskussionen darüber, wenn das gedankliche Prinzip für das Losungswort falsch ist. Solange dort die Losung besteht, eine

„öffentlich-rechtliche Heimstätte“ für die Juden zu gründen, ohne daß die Einschränkung hinzugefügt wird: für diejenigen Juden, die annoch einer solchen entbehren — kann ich für den Zionismus keinen wahrhaftigen politischen Grund anerkennen, muß vielmehr eine Kränkung für das Vaterlandsgefühl derjenigen Juden in jener Losung finden, die in ihrem Vaterlande ihrem politischen Bewußtsein und Gefühle nach eine Heimstätte besitzen. Und die Zweideutigkeit dieser Losung macht den ganzen Zionismus für mich zu einer schier unbegreiflichen Unwahrhaftigkeit.

Wahrhaftigkeit ist jedoch die menschliche Grundlage der Religiosität. Auch für Gott selbst macht die jüdische Weisheit die Wahrheit zum „Siegel“ der Göttlichkeit. Wo daher die Wahrhaftigkeit in der politischen Grundbestimmung verletzt ist, da kann auch die Religiosität nicht richtig orientiert sein.

Wenn nun für den Begriff der jüdischen Religion neben dem Einzigen Gotte noch ein anderes begriffliches Merkmal besteht, so ist dies die messianische Menschheit. Mit diesem Begriffe der Einen Menschheit, welche den Einzigen Gott erkennen wird, vernichten die Propheten Israels das Heidentum und begründen in dieser Botschaft Israels an die Völker der Welt die göttliche Erwählung des jüdischen Volkes als des Boten der Menschheit.

Die zionistische Literatur aber ergeht sich auch in Schriften deutscher Rabbiner in frivoler Verhöhnung dieser höchsten Idee der jüdischen Religion, die sie als eine Ausgeburt der Humanitätsduselei des liberalen Rationalismus herabwürdigt.

Diese Differenz allein ist hinreichend, die religiöse Scheidewand zwischen unserm messianischen Judentum und dem Zionismus aufzurichten. Wenn dennoch auch hier eine Vermittlung, ein Ausgleich schüchtern versucht wird, so sei man vorsichtig, daß die messianische Gottesidee nicht beeinträchtigt werde. Ohne Hoffnung auf die messianische Menschheit gibt es für uns kein Judentum. Und wer das Judentum in seiner Grundlehre grundsätzlich für das jüdische Volk reserviert hält, der verleugnet den Einzigen Gott der messianischen Menschheit. Die Erwählung Israels erkennen wir nur als die geschichtliche Vermittlung für die göttliche Erwählung der Menschheit an.

Im Talmud wird der Mensch, wenn er vor den göttlichen Richter geführt wird, nur nach seinem moralischen Verhalten gefragt, mit der alleinigen Ausnahme, daß er noch gefragt wird: „Hast du gehofft auf das Heil?“ So klar und so tief wird die messianische Zuversicht den Grundvesten der jüdischen Religiosität zugeordnet.

Es ist ja freilich nur die Konsequenz des nationalistischen Grundirrtums, die sich in der Abstoßung der messianischen Gottesidee vollzieht. Aber diese Konsequenz erstreckt sich auf das Verständnis unserer ganzen Bibel, wahrlich nicht minder auf den Pentateuch als auf die Propheten und die Psalmen. Und ebenso wird Maimonides mit seiner Abtrennung des Messianismus von der Eschatologie und damit sein Grundsatz des Rationalismus aus dem Mittelpunkte der Religion verschoben und die Grundquelle der geistigen Auffassung und des sittlichen Idealismus unserer Religion verstopft. Gott bewahre uns vor der Exegese der Propheten, welche aus dem zionistischen Standpunkt hervorgehen müßte.

Unser Verhältnis zur Bibel hat nun aber eine besondere aktuelle Bedeutung für unsere studierende Jugend. Mit der Negation und Abwehr allein ist es nicht getan: wir müssen zu ganz anderen positiven Leistungen uns aufraffen, wenn wir unserer Aufgabe gerecht werden wollen. Die Taufgefahr ist unstreitig noch immer im Wachsen begriffen. Und die Angriffe von seiten des Christentums, und zwar ebenso sehr vom katholischen Modernismus wie vom liberalen Protestantismus, werden immer schärfer und durch das Liebäugeln mit dem Pantheismus immer gefährlicher, je schwächer offenbar subjektiv ihr eigener dogmatischer Halt wird. Die allgemeine Literatur ist durchgängig von Pantheismus und Mystik beherrscht; der Einzige Gott gilt als mythischer Aberglaube. Denn wie Christus eine Person ist, so müsse auch der Einzige Gott eine Person sein. Einen Unterschied im Geltungswerte der Idee von dem der Person erkennt man nicht, weil man den wissenschaftlichen Idealismus nicht erkennt. Idealismus soll nur auf Intuition beruhen. So vereinigt sich der Pantheismus mit der Mystik und mit der Abschwächung des strengen Monotheismus zur Ablehnung Gottes im Geiste der Idee.

Der Stil des Zionismus in der allgemeinen Literatur bestätigt daher andererseits das allgemeine Vorurteil der Christen gegen uns, daß wir keine Religiosität hätten, daß nur die gloria gentis unsere Religion wäre. Wenn dagegen wahrhafte Begeisterung für den tiefsten Gedanken der ethischen Kultur und für die unerschöpfliche Bedeutung des Begriffs vom Einzigen Gotte unsere Seele erfüllt, wie könnten wir dann noch in irgend einer Naturtatsache, wie der der nationalen Abstammung, den eigentlichen und einzigen Halt suchen für unser Selbstbewußtsein. Wer mit der ganzen Glut des Herzens, mit Zittern und Beben sein Schema Israel betet, der, und er allein, befestigt sein jüdisches Ich unerschütterlich in Geist und Seele. Wer hingegen das jüdische Selbstbewußtsein im letzten Grunde aus dem Stammgefühl herleitet, der geht an dem lebendigen Brunnen vorbei, der der Jungbrunnen des Ewigen ist.

Die Nationalität hat freilich ein Moment, durch dessen Stärkung der Zionismus sich scheinbar ein Verdienst erwirbt: die hebräische Sprache. Indessen scheidet sich auch hier Nutzen und Vorzug von Gefahr und Unsegen.

Wir reden von uns deutschen Juden, nicht von Palästina. Die hebräische Sprache ist uns eine heilige Sprache. Doch dieser Ausdruck schon ist, wie gewöhnlich, eine falsche Übersetzung des Heiligen. Der hebräische Ausdruck lautet: die Sprache des Heiligtums. Nicht eine profane Umgangssprache soll uns die Sprache unserer Bibel sein. Es liegt eine providentielle Weisung in der literarischen Tatsache, daß unsere Vorfahren im heiligen Lande selbst, geschweige in Babylonien, die aramäische Bergsprache annahmen.

Dennoch aber darf uns die hebräische Sprache keine tote Sprache sein. Sie ist die Sprache unseres Gebetes, und unsere hauptsächlichsten Gebete in den klassischen Texten, welche „die Männer der großen Synagoge“ verfaßt haben, müssen wir verstehen lernen, müssen sie in der Ursprache in unseren Geist und in unser Gemüt aufnehmen. Hier müssen wir dem Zionismus den Rang ablaufen.

Unsere Zeit redet viel von Psychologie und Pädagogik. Man muß es nun endlich einsehen lernen, daß wir ästhetische Kulturmenschen, die wir sind, nicht widerstandslos der christlichen

Kunst und Poesie uns hingeben dürfen, die nicht allein vom neuen Testamente aus, sondern auch mit ihrer christlichen Übersetzung unsrer alten Bibel den ursprünglichen Sinn und Geist des hebräischen Gedankens modelt und meistert. Wir bedürfen daher unzweifelhaft innerhalb unserer religiösen Welt einer ästhetischen Gegenkraft gegen die Weltmacht des christlichen Gedankens und ästhetischen Gefühls.

Sage man doch ja nicht etwa, daß ein solcher Aufruf zur jüdischen Selbständigkeit und Ursprünglichkeit im ästhetischen Bewußtsein ein Kampfruf sei oder gar daß er uns des einheitlichen Bewußtseins für die ästhetische Kultur berauben könnte. Was die Wahrheit fordert und fördert, ist vielmehr immer ein Friedenswerk. Die Selbständigkeit unserer Bibel in ihrer Ursprünglichkeit, die ihre Erfüllung für uns nicht im neuen Testament findet, — sie ist und sie bleibt die Parole des Judentums. Die Wissenschaft in ihrem alten Umfang ist nur abhanden gekommen. Die religiöse Bildung aber, die nach den einfachsten Elementen der Psychologie auf den Grundtexten unseres Glaubens beruht, diese elementare Sprachbildung lebendiger Religiosität darf uns nicht verloren gehen. Soviel Hebräisch muß demgemäß jeder gebildete Jude sich anzueignen bestreben, daß er die wichtigsten Gebete mit der ganzen poetischen Kraft der Ursprache zum tiefsten Schatze seines Gemütes macht.

Ja, meine lieben Freunde, wenn wir den Zionismus überwinden, wenn wir als Deutsche Juden, als Juden Deutsche bleiben wollen, so müssen wir unser Verhältnis zum Judentum ebenso befestigen und vertiefen, wie das zum Deutschtum. Und wer das deutsche Wesen und die deutsche Geschichte recht versteht, der kann es ja gar nicht bezweifeln, daß auch das Deutschtum die wahrhafte jüdische Religiosität vom deutschen Juden fordert.

Es ist ja leider ein verhängnisvolles Vorurteil bei uns, daß auch der Christ seine Religion verloren hätte. Das ist falsch und ein gefährlicher Irrtum.

Der Christ, der den Kirchenglauben preisgibt, hält um so selbstbewußter fest an der Ansicht von der reinen Lehre Christi. Wieviele unter uns Juden aber verteidigen ihr Judentum eigent-

lich nur als Dissidenten. Daher macht die Regierung häufig den Fehler, sich nur an die Orthodoxen zu halten. Wir werden auch als Menschen und als deutsche Menschen erst dann recht und aufrichtig geachtet werden, wenn unsere jüdische Religiosität in ihrer ganzen Lauterkeit, Kulturkraft und menschlichen Innigkeit unzweifelhaft zur Anerkennung im Bewußtsein des christlichen Mitbürgers gelangt.

Liebe Kommilitonen, lernt es doch immer mehr begreifen und beherzigen, daß wir eine Religion der sittlichen Wahrheit haben, die daher nicht nur eine Vergangenheit von Jahrtausenden mit ihren Literaturschätzen geborgen hat, sondern die in dem Gedanken des Einzigen Gottes die Grundlage der Religion der Zukunft ist, der ewigen Religion der Menschheit.

Antwort
auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen

Als ich auf den Wunsch der K.C.-Blätter einging, unsere Kommilitonen über den Zionismus zu orientieren*), hatte ich die persönliche Gefahr wohl vorausgesehen, die bei meinem vorgerückten Alter und der positiven Arbeit, die mir noch obliegt, über mich hereindroht durch die Polemik, der ich bei unserer Notlage mich nicht würde entziehen können. Meine Gegner haben mir nun aber diese Gefahr erleichtert, indem sie den Kampf gegen mich nicht allein auf mein Judentum, sondern gegen meine Philosophie richteten. Schon die Überschrift, die dem offenen Briefe an mich gegeben wurde: „Begriffe und Wirklichkeit", bekundet diese Absicht. Meine Begriffe sollen als leere Abstraktionen, die der Wirklichkeit nicht gewachsen seien, nachgewiesen werden. Vollends aufgedeckt wird diese Tendenz aber durch die „Bemerkungen über Hermann Cohen", welche dasselbe Heft des „Juden" enthält. In diesen Bemerkungen wird nichts Geringeres versucht als ein Todesstoß gegen mein System der Philosophie, das in einer Fälschung Kants seine Grundlage habe. Durch eine stümperhafte Entstellung eines der schwierigsten Probleme, nämlich des Gegebenen, wird ebenfalls mein Verhältnis zur Wirklichkeit als ein tendenziöser Irrtum bezeichnet.

So werde ich durch diese Gegner von vornherein wehrlos

[1]) Vergleiche: „Religion und Zionismus." Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens von Hermann Cohen. (Sonderabdruck aus der 11. Kriegsausgabe der K. C.-Blätter), sowie Martin Buber: „Begriffe und Wirklichkeit", Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen. („Der Jude", Heft 5, August 1916).

gemacht. Denn wenn ich in populären Worten es könnte, würde ich es verachten, auf Angriffe solchen Kalibers mich herabzulassen. Der jüdischen Öffentlichkeit gegenüber aber ist es zweckmäßig, auf den Zusammenhang hinzuweisen, in welchem dieser Angriff mit antisemitischen Vorstößen gegen den Sinn und Wert meiner philosophischen Lebensarbeit gerade in diesem Zeitpunkte steht. Übrigens wird es unvermeidlich sein, bei der vorliegenden Diskussion auch die philosophischen Kernpunkte für die allgemein verständliche Kennzeichnung zu berühren. Meinen Naturbegriff, wie ihn meine „Logik der reinen Erkenntnis" begründet, werde ich zwar hier nicht im Lichte des kritischen Idealismus rechtfertigen. Indessen wird es angemessen sein anzudeuten, daß ich auch den physikalischen Begriff der Natur mit rein logischen Momenten aufbaue, so daß kein Rest des Materialismus übrigbleibt. Und jeder Willkür des Phantasierens ist hierbei vorgebeugt, denn mein Fundament ist die mathematische Naturwissenschaft. Und da diese das wahrhafte Fundament der Wirklichkeit ist, so kann ich dieser, als meines eigentlichen Zieles, niemals entraten.

Wenn dies schon für den physikalischen Begriff der Natur gilt, so kann die biologische und zumal die anthropologische Bedeutung der Natur von idealen Momenten für ihre Konstituierung um so weniger entblößt werden. Es ist daher zum mindesten wunderlich, wenn Buber an dem Ausdruck der Nationalität, als Naturtatsache, Anstoß nimmt und mich zu belehren sucht, als wäre ich nicht als Gegner der materialistischen Geschichtsauffassung auch in der Sozialdemokratie bekannt. Wenn ich daher die Erhaltung der jüdischen Nationalität für den Fortbestand der Religion zur Forderung erhebe, so erhebe ich sie damit zu einem geschichtlichen Faktor von unzweideutigem Werte. In der neuen Auflage meines „Deutschtum und Judentum" fordere ich sogar eine Reform des Völkerrechts für die Sicherung der Nationalität im Falle der Naturalisierung. So unbedingt respektiere ich den sittlichen Charakter der Nationalität, auch gegenüber dem Problem des neuen Staates, der in freier Handlung gewählt wird. Und nur eben der sittlichen Freiheit gegenüber, durch die das Staatsbewußtsein bedingt wird, bezeichne ich die Abstammung als Naturtatsache. Aber selbst dem freien Staatsgefühl, geschweige einem ererbten gegenüber, darf die angeborene Nationalität

keinen Widerstreit bilden. Voraussetzung bleibt jedoch, daß das Staatsgefühl, als das unmittelbar persönliche Pflichtgefühl, in dem Konflikt der Kulturgefühle die unbedingte Oberleitung behauptet.

Um dieses Problem nun dreht sich im letzten Grunde unser Streit. Es ist charakteristisch, daß mein Gegner immer nur vom Volk, von der Nation, allenfalls auch von der Religion redet; vom Staate aber nicht anders, als er für ein isoliertes Volk in Betracht kommt. Dieser Gesichtspunkt aber ist es, der angegriffen werden muß. Die Judenfrage gilt uns nicht als die eines isolierten Volkes, sondern vielmehr als die eines Volkes, das in anderen Staaten zerstreut ist und das sein politisches Verhältnis zu jedem dieser besonderen Staaten herzustellen und klarzustellen hat.

Ich habe mich schon darauf berufen können, daß ich nicht etwa aus Apologetik gegen den Zionismus, sondern vielmehr als ein allgemeines ethisch-politisches Problem die Erhaltung der Nationalität fordere. Man erkennt hieraus sogleich den allgemeinen Grund, der mich zu dem Versuch bestimmt hat, zwischen Nation und Nationalität den Unterschied zu definieren: daß zwar die Nationalität eine sittliche Naturtatsache bleibt, daß aber erst durch den Staat die Nation kraft eines reinen Aktes der politischen Sittlichkeit konstituiert wird.

Man sollte nun denken, daß durch den Ausweg dieser Definition alle Differenz mit dem Zionismus geschlichtet wäre. Denn was könnte das religiös-jüdische Bewußtsein noch mehr wünschen als den Fortbestand der Nationalität zum Fortbestande der Religion? Wenn dennoch gegen diese Schlichtung sich Widerstand erhebt, welchen Grund kann dieser haben? Bei dem Begriffe der Nation scheint er nicht mehr verständlich; denn moderne Menschen stehen samt und sonders unter dem bewältigenden Problem des Staates. Oder aber stehen die Zionisten, bei aller ihrer Modernität, dennoch unter dem alleinherrschenden Zauber der Religion, so daß alle anderen Probleme der Kultur, das der Wissenschaft und zumal das des Staates, gegen dieses Grundproblem ihres Herzens zurücktreten?

Stände es so, dann, aber nur dann allein wäre es verständlich, daß sie aus aller wirklichen politischen Welt sich heraussetzen, das Auskunftsmittel der Nationalität verschmähen

und durchaus nur schlechthin Identität fordern mit dem Volke für ihr einziges Problem der Religion, und daß sie daher das Volk nur in der isolierten religiösen Einzigkeit anerkennen. Nach dieser Deutung fordert der Zionismus das jüdische Volk für den jüdischen Staat, während für den modernen Staat allerdings die jüdische Nationalität als zureichend scheinen müßte. Unser Streit dreht sich nicht sowohl um das jüdische Volk als vielmehr um den jüdischen Staat. Eigentlich also erkennt der Gegner meine Definition, daß der Staat erst das Volk definiere, seinerseits an, aber er schließt daraus auf einen Sonderstaat für das jüdische Volk.

Aus welchem genau bestimmten Grunde wird nun aber diese Forderung erhoben? Ist es das Machtbedürfnis eines lebensfähigen Stammes, dem die Zerstreuung widerstrebt, der in der Sammlung erst eine wahrhafte Heimat sich gründen will? Solcher zeitgemäßer Nationalismus mag eine geheime Triebkraft im Zionismus sein; die einzige und allseitige ist er nicht. Die ideale Grundkraft liegt offenbar hier im Mysterium der Religion. Und hierin dürfte die beste Erklärung und Entschuldigung für den Zionismus bestehen. Von hier aus läßt sich vielleicht auch noch die letzte Hoffnung auf eine Verständigung fassen. Die Auseinandersetzung darf daher die Konsequenz der Prinzipien nicht scheuen.

So zentral uns modernen Menschen die Religion ist im Gesamtproblem der Geschichte, so gilt sie uns doch nur als eine der konzentrischen Spezialitäten innerhalb der Einheit der sittlichen Kultur. Den Schwerpunkt aller Menschenkultur bildet uns der Staat. Das Ich des Menschen bleibt eine empirische Zweideutigkeit, so lange es nicht zur Reinheit objektiviert wird im politischen Selbstbewußtsein. Sofern ich Anteil nehme an der idealen Persönlichkeit meines Staates, behaupte ich wahrhaftes Selbstbewußtsein. Dieser Satz ist uns jetzt eine lebendige Wahrheit geworden. Unser ganzes Gefühlswesen ist in unserem Staatsbewußtsein konzentriert.

Es ist uns daher auch keine Frage mehr, ob die Wissenschaft, ob die Religion den Vorrang hat in unseren Kulturinteressen. Der Staat allein bildet den Mittelpunkt, und von ihm aus werden alle Kulturfragen geordnet. Die Idee des Staates aber vollendet sich im Staatenbund; somit wird die

Idee des Staates zur Quintessenz der Ethik. Die Realisierung der Sittlichkeit auf Erden vollzieht demgemäß der Staat, als Symbol des Staatenbundes.

Es schwindet für uns demzufolge der Gegensatz zwischen Staat und Religion, wie ebenso auch der zwischen Staat und Wissenschaft. Denn unsere alten jüdischen Philosophen haben uns von diesem Alpdruck sonstiger Religiosität befreit, indem sie Religion durchaus als Erkenntnis fordern.

Dieser Schwerpunkt der Ethik ist folgerichtig der unserer Religion. Staat und Kirche bilden für uns keinen Konflikt. Dennoch aber entsteht dem Judentum in der Geschichte des Volkes eine Schwierigkeit aus dem Problem des modernen Staates, sofern dieser ein nationaler Staat sein will. In diesem Staate scheint der Jude, als Volk, einen Staat zu bilden, insofern er einen isolierten Stamm bildet.

Dieser modernen Schwierigkeit gegenüber lautet nun ohne Verabredung bei allen freieren Juden in allen Staaten die Selbstverteidigung: wir wollen keinen eigenen Staat bilden, mithin auch keine eigene Nation sein, sofern der moderne Staat Nationalstaat ist. Aber wir sind und bleiben eine eigene Religion. Und zu deren Erhaltung sind und bleiben wir prinzipiell ein eigener Stamm, eine eigene Nationalität.

Kann man die Nationalität, die „Naturtatsache" mit gewichtigeren Elementen ethisieren, als wenn sie zur geschichtlichen Erhaltung der Religion gefordert wird? Alle die Gefühlsmomente, die mein Gegner für die Nation hervorhebt, gehören dieser religiösen Nationalität an. Sie ist der geschichtliche Faktor der Religion.

Aber von diesem Punkte aus, der uns einigen sollte, sage ich nun, und zwar der Hauptsache nach im Sinne aller modernen Juden: die Religion ist ein Faktor der Geschichte, aber nicht der philosophische Schwerpunkt der Geschichte. Wie stellt sich die jüdische Religion in ihrer empirischen Bedingtheit und Belastung zur ethischen Grundidee des Staates?

Alle Leiden des Judentums und seiner Bekenner, die äußeren wie die inneren, gehen von dieser Frage aus. Die Staaten sagen in ihrer Verblendung: es sollen keine Gruppen unter uns sein, die unter irgend einer Fiktion ein staatsartiges Sonderdasein führen. Und die von den Zweideutigkeiten der Modernität wie

von der Not des Tages bedrängten Juden sagen, wenn sie abfallen wollen: die jüdische Religion steht in einem unversöhnlichen Konflikte mit dem Fundament des modernen Völkerlebens, das der nationale Staat bildet. Unser Staatsbewußtsein fordert daher unsere Absage an das Judentum.

Diesen beiden Irrungen hält das moderne Judentum die These entgegen: allein und ausschließlich unsere Religion sei der Unterschied zwischen uns und unserem Staate und demgemäß auch unserer Nation.

Darf jetzt noch der Einwurf sich hervorwagen, diese These sei eine Ausflucht der Verlegenheit oder gar feiger Assimilationstendenz? Ein solcher Einwurf verletzt die ethische Pflicht der modernen Staatsgesinnung. Mit einem solchen Skeptizismus dürfte man überhaupt keinen Anteil am modernen Staate begehren. Es ist verkehrt und irreführend, alle idealen geschichtlichen Momente nebst den mit ihnen verwachsenen Gefühlen ausschließlich dem religiösen Volkstum einzupflanzen: so daß für das national-politische Bewußtsein an sittlichen Kräften des Geistes und des Gemütes nichts mehr übrig bliebe. Erbarmungslos schreitet der Zionist dagegen über das liberale Judentum hinweg, das in den Kulturländern eine Heimstätte zu besitzen sich einbilde. Dieser persönlichen Illusion wird die Heimatlosigkeit des jüdischen Volkes entgegengestellt. Und nur dieses heimatlose jüdische Volk soll die jüdische Wirklichkeit bilden. Wir Scheinjuden dagegen werden daher mit Fug vom jüdischen Volke abgetrennt.

So wird nach dem vorgefaßten Begriffe die jüdische Wirklichkeit zugeschnitten. Und das Phänomen dieser Wirklichkeit wird immer exklusiver: nur in Palästina, nur im jüdischen Staate könne das „verschüttete", das „fiktive" Judentum überwunden und beseitigt werden. Die ganze bisherige Geschichte des Judentums wird hier zur bloßen Ideologie entstellt. Das Ghettobewußtsein ist nicht das Gespenst, sondern der wahre Geist des Judentums, des wirklichen. Alle Kulturbestrebungen der jüdischen Geschichte verfallen diesem Verdikt: sie ackern nur Begriffe, erzeugen aber keine Wirklichkeit. Und die moderne liberale Entwickelung ist nur die Fortbildung jener früheren falschen Wirklichkeiten. Sie müssen allesamt entwurzelt werden.

Probleme und Schwierigkeiten, geschweige Konflikte des

modernen Kulturlebens gibt es für die Enge dieses Nationalismus nicht. Der Jude ist nur Jude, sofern er sich seines jüdischen Volkstums bewußt macht. Wenn es nun aber das Schicksal des Volksjuden ist, auch das Bewußtsein des Deutschen auf sich nehmen zu wollen, wäre dies schlechterdings nur ein Irrtum, nur eine Illusion, nur eine politische Abstraktion, oder aber erfordert der tatsächliche Anteil des modernen Juden an einem Staate, dem er sich in Freiheit anschließt, die einheitliche Durchdringung der lebendigen staatbildenden Motive und ihrer geschichtlichen Entwicklung, so daß für diesen Juden sein Staatsbewußtsein notwendig auch zu einem nationalen Bewußtsein wird? Und bedarf diese Doppelheit der Nationalität nicht einer Vereinheitlichung?

Der Rücksichtslosigkeit gegenüber, mit der die ganze bisherige Wirklichkeit des Judentums, wie sie von Jeremia schon vorgezeichnet wurde, verworfen wird, behaupten wir alle mit der Sicherheit des historischen Instinkts: keine Einschränkung der bürgerlichen Gleichberechtigung darf uns an dem absoluten Pflichtgedanken und Pflichtgefühl für den Staat beirren, dem wir uns anschließen. Uns freien Juden ist der Staat nicht einer der vielen Kulturbegriffe, die wir in den Brennpunkt unserer Religion vereinigen. Kaum haben so beschränkt unsere Vorfahren im arabischen Spanien gedacht, als sie dort aus ihrem Kulturmilieu ihre Blüten hervortrieben. Inzwischen sind wir uns der Segnungen klar bewußt geworden, deren uns der moderne Staat in allen Formen und Verwandlungen des Geistigen teilhaft gemacht hat. Unser Horizont ist heller geworden. Wir kontrollieren unsere Religion an unserer Ethik, an dem wahrhaften Zentrum der Kultur, an der wissenschaftlichen Philosophie. Diesem Verfahren näherten sich bereits unsere großen Alten. Nichtsdestoweniger aber sind und bleiben wir, wie jene auch, treue Bekenner unserer Religion.

Entspricht es der Wirklichkeit unserer Geschichte, wenn mein Gegner sagt: es gebe nur zwei Wege für das echte Judentum, den der absoluten Gesetzestreue und den des Zionismus? Wären alle anderen Wege und Wegrichtungen in unserer Geschichte durchaus nur Abwege zur Entartung? Welches Kriterium gibt es zur Entscheidung der Frage, ob nur der Weg nach Palästina die wahrhafte Wirklichkeit der Zukunft bestimme?

Das geforderte Kriterium liegt offenbar in unserer Religion selbst. Aber welcher Begriff unserer Religion ist der richtige? Es ist wiederum nur der Begriff, der über das Recht und Wesen der Wirklichkeit entscheidet.

Das moderne Judentum ist das geschichtliche. Die geschichtliche Entwickelung gibt ihm sein Selbstbewußtsein. Und der Leitfaden unserer religiösen Entwicklung besteht im Prophetismus, dessen Höhepunkt der Messianismus bildet.

Auf diesen Zielpunkt des Messianismus hin lenken und deuten wir unsere gesamte Geschichte. Der Untergang des jüdischen Staates ist uns das Musterbeispiel der geschichtlichen Theodizee. Derselbe Micha, der den Satz geprägt hat, daß Gott vom Menschen das Gute fordere, er hat auch das providentielle Gleichnis erdacht: „Und es wird sein der Rest Jakobs inmitten vieler Völker, wie Tau vom Ewigen.“ Es ist unser stolzes Bewußtsein, als göttlicher Tau inmitten der Völker fortzuleben, und unter ihnen und für sie fruchtbar zu bleiben. Die Propheten alle versetzen uns in diese Mitte der Völker hinein. Die Weltmission des „Restes Israels“ ist ihre einheitliche Perspektive. Und nur von dieser Perspektive aus darf der natürliche Gedanke von der Heimkehr des Restes verstanden werden. Denn fast niemals soll der Rest allein heimkehren, sondern beinahe immer sind es „viele“ und „alle Völker“, die zu dem Lichte Gottes strömen werden, zu dem Lichte, als das die Propheten selbst für alle Völker sich von Gott eingesetzt fühlen.

Diese Religion der Menschheit ist unser modernes Judentum. Und dieser Schwerpunkt unseres religiösen Kulturbewußtseins enthebt uns jedes Zwiespalts zwischen unserem Judentum und unserem Deutschtum. Auch die Juden aller modernen Staaten können sich auf Grund der Religion von solchem Zwiespalt frei fühlen. Die jüdische Religion ist ihrem messianischen Gottesbegriffe gemäß durchaus nur Weltreligion. Dieser messianische Glaube kann durch keine geschichtliche Wirklichkeit, durch kein Elend und sogar auch durch kein Glück der Gleichberechtigung beeinträchtigt werden. „Heil dem, der harret.“ Die Hoffnung allein sichert uns unsere Wirklichkeit.

Die Hoffnung, die Zuversicht bildet demnach auch unser politisches Grundgefühl. Wir lieben unser Deutschtum, nicht

nur, weil wir, wie der Vogel sein Nest, unsere Heimat lieben, und auch nicht nur, weil wir unsere geistige Bildung doch wahrlich nicht allein aus Bibel und Talmud, sondern auch aus den Schätzen und Schächten des deutschen Geistes schöpfen. Alle diese gewichtigen Motive treten für unsere Liebe zum deutschen Volke zurück gegen das Bewußtsein, daß wir uns vorzugsweise im deutschen Geisteswesen in innerlichster Harmonie erkennen mit unserer messianischen Religiosität. Der deutsche Geist ist der Geist der klassischen Humanität und des wahrhaftigen Weltbürgertums. Welches Volk hätte einen Kant, der bei aller seiner Originalität nur die volkstümliche Vollendung von Leibniz ist! Und welches Volk hätte diese geistige Einheit von Dichterheroen, wie sie durch Lessing und Herder, durch Schiller und Goethe unsere Geistesgeschichte lebendig macht! Welches Volk hätte überhaupt diese Einheit von klassischer Dichtung und Philosophie! Die deutschen Geister sind allesamt Propheten der Humanität. Es geht wahrlich mit natürlichen Dingen zu, daß wir deutschen Juden uns einheitlich fühlen als Juden und als Deutsche. Und die ausländischen Juden, deren religiöses Leben durch die in Deutschland wurzelnde Wissenschaft des Judentums befruchtet ist, sollten, und sie könnten das unbeschadet ihres politischen Nationalgefühls, diesen deutschen Mittelpunkt der sittlichen Kultur erkennen und achten und unter ihren Völkern trotz allen Teufeln der nationalen Eifersucht und Mißgunst zur Anerkennung zu bringen als ihre Kulturaufgabe erkennen lernen.

In dieser unserer politischen Religiosität liegt nun unsere praktische Differenz von der zionistischen. Während der Zionist nur durch das volle, uneingeschränkte jüdische Volkstum das Judentum erhalten zu können glaubt, sind wir der entgegengesetzten Ansicht, daß durchaus nur das universell menschheitliche Judentum die jüdische Religion zu erhalten vermag. Und alle Bitterkeit des Kampfes wird verständlich und entschuldbar aus dieser Differenz, die nicht nur etwa eine solche der Taktik ist. Beide Parteien glühen für unseren religiösen Fortbestand. Das will ich gern anerkennen. Für diesen aber fordere ich zwar unbedingt die Erhaltung der Nationalität, aber ebenso unbedingt fordere ich das Aufgehen in den modernen Nationalstaat. Sonst müßte ich fürchten, daß wir in den modernen Staaten untergingen.

Das politische Aufgehen bedingt und sichert uns den religiösen Fortbestand.

Es ist zu beachten, daß Buber den Gegensatz des jüdischen Volkstums zur messianischen Menschheit anerkennt. „In der messianischen Menschheit mag das Judentum dereinst aufgehen, mit ihr verschmelzen; nicht aber vermögen wir einzusehen, daß das jüdische Volk in der heutigen Menschheit untergehen müsse, damit die messianische erstehe.“ Das Sophisma tritt klar zutage. Daß hier die Sache nicht in Ordnung ist, verrät das Satzgefüge selbst: „vielmehr muß es eben darum mitten in ihr verharren, aber nicht als eine *stetig abbröckelnde Naturtatsache im Verein mit einer immer breiter konfessionalisierten Religion*“.

Daß zunächst die Nationalität keine „abbröckelnde Naturtatsache“ ist, sondern, wie fast alle Bedingtheiten der menschlichen Natur, vermöge ihres idealen Wertes, als eines geschichtlichen Faktors, fruchtbaren Bestand haben muß, ist nicht nochmals hervorzuheben.

Was aber denkt sich mein Kritiker bei dem Satze, mit dem er das liberale Judentum neben der Naturtatsache durch den „Verein mit einer immer breiter konfessionalisierten Religion“ zu charakterisieren beabsichtigt? Vielleicht verstehe ich diesen verschleierten Ausdruck nicht recht. Wie ich ihn aber verstehen muß, enthält er eine schwere Verdächtigung, die mit Entrüstung zurückgewiesen werden muß. Unsere Differenz nimmt hier einen aktuellen politischen Charakter an.

Zum politischen Einheitsgefühl fordere ich ferner ebenso unbedingt das Eingehen in die gesamte Kultur des Nationalgeistes. Ich lese den *Faust* nicht schlechthin als ein schönes Gedicht, sondern meine Liebe geht vor ihm auf als zu einer deutschen Offenbarung. Und so geht es mir ähnlich sogar bei *Luther*. Und so bei *Mozart* und *Beethoven*. Und etwa nicht auch ähnlich bei *Stein* und *Bismarck*?

Ein Wort aus dem „offenen Briefe“ muß ich hier ausdrücklich anziehen; sonst bleibe ich lieber in der positiven eigenen Darlegung. Erst in Palästina werde sich der Versuch, das Judentum zu erhalten, erfüllen; „denn jeder wahrhafte Zionist ist auch im innerlichsten Sinn unterwegs“. Mit diesem einen Worte allein ist unsere ganze Kultur-Differenz gekennzeichnet. Der

Zionist ist unterwegs. Wir aber wollen durchaus überall nur daheim sein und immer mehr uns heimisch machen. Auch mit unserer Religion sind wir daheim in der menschheitlichen Welt, und daher geschichtlich vorzugsweise in der deutschen Welt. Palästina ist nicht nur etwa das Land unserer Väter, sondern vollends das Land unserer Propheten, der idealen Stiftungsvollender unserer Religion. Und so ist es uns das heilige Land vielmehr nur als das Land unseres ewigen Heiligtums. Aber wie unsere religiöse Gegenwart vielmehr immer nur und immer mehr die Zukunft ist, so ist die sittliche Welt in ihrer geschichtlichen Entwicklung unser eigentliches gelobtes Land.

Und wenn irgendwo Klassizität und Romantik sich wesenhaft scheiden, so hier. Der klassische Begriff unserer Religion geht auf die Zukunft der Menschheit, nicht auf die Vergangenheit eines Stammes, dessen Heiligkeit in seiner weltgeschichtlichen Idee besteht, nicht aber an einen geographischen Ort gebunden ist. Für uns wohnt Gott, wie für den Psalm, „in den Lobgesängen Israels“. Diese aber sollen nicht nur in alle Welt erklingen, sondern wir selbst wollen die echten Boten bleiben, die sie in ihrer ursprünglichen Eigentümlichkeit über die Welt verbreiten.

Es verdient Beachtung, wie dieser moderne Schriftsteller mit den biblischen Gleichnissen operiert, wo den neuen Problemen der Religion und des Staates gegenüber die strengste ethische Begrifflichkeit angestrebt werden muß. Die messianische Zukunft verstehen wir nicht nach dem Gleichnis, daß der Herr allen Völkern „auf dem Berge Zion ein Mahl richten wird“, sondern wir berufen uns auf die zahlreichen bilderlosen Aussprüche, in denen der einzige Gott als der „Herr der ganzen Erde“ geweissagt wird. Daher können wir nur die gesamte geschichtliche Erde als die Zukunftsstätte unserer Religion anerkennen. Und nur diese Zukunft erkennen wir als unsere wahrhafte Heimat an.

Mein Gegner aber verbleibt in dem Widerspruch zweier Sätze. Zuerst heißt es: „Das Heimstreben nach der Heimstätte ist ein nationales.“ Unmittelbar darauf aber: „Das Streben des jüdischen Gemeinwesens in Palästina wird ein übernationales sein müssen.“ Dieses Über ist ein modernes Modewort, das mir schon am Überempirischen und Überindividuellen abstoßend ist. Die lokale Präposition enthält keine begriffliche Bestimmung.

Es heißt aber auch weiter: „Wir wollen Palästina nicht für die Juden: wir wollen es für die Menschheit, denn wir wollen es für die Verwirklichung des Judentums.“ Also ist die Verwirklichung des Judentums doch nur durch die Menschheit bedingt! Und nur für die Menschheit sollen wir wieder Palästina gewinnen! Für die Menschheit jedoch haben die Propheten die Welt erschlossen, den „neuen Himmel“ und die „neue Erde“, und Palästina ist ihnen nur das Symbol dieser künftigen Welt. Was hat der Prophetismus mit diesem widerspruchsvollen Nationalismus gemein? Die gesamte Geschichte des Judentums lehrt, in Übereinstimmung mit der Weissagung der Propheten, daß die Verwirklichung des Judentums an unsere Zerstreuung unter die Völker der Erde gebunden ist. Diese Zerstreuung ist dermalen unsere geschichtliche Wirklichkeit. Die Wirklichkeit des Zionismus widerspricht daher der Begriffswelt der Propheten und der unseres gesamten philosophischen Rationalismus.

Denselben Widerspruch gegen die messianische Weltmission mit den Mitteln der allgemeinen Kultur bildet die Forderung Bubers auf besondere „jüdische Denkformen“, „die von denen der europäischen Kultursprachen, unserer „Muttersprachen“, verdrängt worden sind“. Schon die Setzung der Muttersprache unter Anführungsstriche müssen wir von unserem verdächtigten Dualismus aus als eine Frivolität zurückweisen. Abgesehen aber von dem Problem der hebräischen Sprache müssen die besonderen jüdischen Denkformen überhaupt als eine verhängnisvolle Absurdität gebrandmarkt werden. Lieber lasse ich mir noch den jüdischen Schädel gefallen, als die spezielle jüdische Logik. Und wenn die zionistischen Stilisten die Denkformen auf ein allgemeineres und angeblich intimeres Gebiet hinüberspielen möchten, so wird dadurch an der entscheidenden Bedeutung der Denkformen nichts geändert. Auch die messianische Mission wird dadurch gelähmt. Sie beruht im letzten Grunde nur auf der Gemeinschaft der menschlichen Denkformen in Logik und Ethik, bei allen Menschen und allen Völkern. Der Monotheismus selbst ist keine eigene Denkform, sondern vielmehr nur ein eigener Denkinhalt. Nur diesen Geist mit diesem seinem reinen Inhalt erkennen wir als jüdischen Geist an, und von dessen Wurzelkraft erhoffen wir Fruchtbarkeit für alle sittlichen Probleme, aber nicht schlechthin für alle logisch-wissenschaftlichen.

Sofern jedoch die sittlichen Probleme zugleich die des einheitlichen wissenschaftlichen Geistes sind, befleißigen wir uns der freien unabhängigen Wissenschaft für alle Geistesfragen und scheuen in unserer religiösen Überzeugung keine Konflikte mit der freien Wissenschaft.

Auch von den allgemeinen Geistesfragen aus läßt sich daher unsere Differenz präzisieren. Wie ich mit Inbrunst fühle: „von Zion geht die Thora aus", so fühle ich mit dem gleichen Ernst der Pietät: von Hellas geht die Wissenschaft aus. Ich kämpfe demzufolge aus den gleichen Gesichtspunkten für die Erhaltung des Griechischen in der deutschen Schule, wie für das Hebräische im Gebet. Aber die Forderung der hebräischen Sprache, als der allgemeinen Sprache alles Geistigen, ist eine Einschränkung des geistigen Horizontes und schlechthin eine Unwahrhaftigkeit des Kulturbewußtseins. Im Deutschtum hingegen erkenne ich den harmonischen Einklang seiner Geistesgeschichte mit dem Platonismus, wie andererseits nicht minder auch mit dem Prophetismus und den Psalmen.

Darum liebe ich in der Einheit, die der deutsche Geist in seiner Wissenschaft und seinem Staate darstellt, den Weg der Vorsehung zur Erreichung des messianischen Zieles. Und in dieser Liebe der providentiellen Mission des Deutschtums bin ich mir zugleich unerschütterlich bewußt meiner Liebe zum Einzigen Gotte, der nicht nur in Zion thront, sondern der einst die ganze Erde zum gelobten Lande macht.

So wurzelt am letzten Ende doch unsere Differenz in unserem Begriffe der Religion. Es entschlüpft meinem Gegner das Wort: „Daß der Zionismus als solcher zu der religiösen Frage überhaupt keine Stellung nimmt." Damit hat er aber aufgehört, „als solcher" eine religiöse Partei zu sein. Und ich erhebe Einspruch gegen die Fiktion, daß ein Standpunkt als ein jüdischer anerkannt werden dürfte, der zu der religiösen Frage an sich keine Stellung nimmt.

Auf diese Konsequenz seien die Kommilitonen hingewiesen: aus ihr erklären sich hinlänglich die Zweideutigkeiten und Widerwärtigkeiten, deren Widerlegung uns auferlegt ist.

Ich schließe mit der Losung des großen Rabbi Jochanan ben Sakkai: ich bin in diesen Kampf nur eingetreten, „auf daß die Streitigkeiten sich nicht mehren in Israel".

Zur Abwehr

Der Religionswechsel in der neuen Ära des Antisemitismus — Unsere Ehrenpflicht gegen Dreyfus — Der geschichtliche Sinn des Abschlusses der Dreyfus-Affäre — Über die literarische Behandlung unserer Gegner — Das Urteil des Herrn Professor Theodor Nöldeke über die Existenzberechtigung des Judentums — Grenzsperre — Betrachtungen über Schmollers Angriff — Der Prophetismus und die Soziologie

---

Der Religionswechsel in der neuen Ära des Antisemitismus

Nur in einer Beziehung soll der Übertritt von Juden zu einer der christlichen Kirchen hier betrachtet werden: aus dem Gesichtspunkte der privaten, persönlichen Moral. Es ist dies die unzulänglichste Betrachtungsweise; denn der Religionswechsel ist vorzugsweise ein Moment der öffentlichen Moral. Er bezeichnet einerseits das Interesse an den religiösen Problemen und somit einen Punkt in der Kurve der konfessionellen Bewegungen. Andererseits aber verdient er die aufmerksamste Beobachtung des nationalökonomischen Statistikers, da er eine Form des spekulativen Besitzwechsels darstellt. Ebenso geht er den Politiker an, da in dem Kampfe zwischen Staat und Kirche der Religionswechsel die Einsicht und Energie bekundet, mit welcher dieses fundamentalste politische Problem verfolgt wird: der bedingungslose Eintritt in die dogmatisch fixierte Kirche schwächt die Kraft, welche auf die Reform ihrer Glaubenssätze und ihrer Verfassung von seiten der modernen Wissenschaft und Politik gerichtet wird. Endlich bildet der Religionswechsel, wie bekannt, ein interessantes Merkmal der allgemeinen Literatur- und Kulturgeschichte: romantischer oder klassischer Gesinnung.

Aber in allen diesen wichtigen Beziehungen soll hier die Frage nicht erwogen werden. Jede dieser Rücksichten dürfte eine gesonderte Behandlung erfordern. Und wenn wir aus dem Gesichtspunkte der privaten Moral allein die Frage hier erörtern wollen, so ist auch dabei noch eine Einschränkung geboten. Gänzlich außer aller Erwägung oder Bezweiflung bleibt nämlich das persönliche Gewissensmoment bei dem sittlichen, rechtlichen und politischen Akte des Übertritts. Die etwaigen gesetzgeberischen Mängel für die strafrechtliche Verfolgung des Be-

kenntnismeineides gehen uns hier nichts an. Und wie der Richter höchstens in die Augen sehen darf, so hütet sich wohlweislich der Moralist, das Herz zu prüfen.

Dagegen aber glauben wir von unserem Gesichtspunkte aus den Religionsübertritt in einem erweiterten Sinne fassen zu dürfen und zu müssen. Wir verstehen unter demselben nicht allein den eigenen Übertritt zu einer der christlichen Kirchen, sondern ebenso auch die Überführung der eigenen unmündigen Kinder in eine derselben. Und auch dabei bleibe die juristische Frage außer Betracht: ob es vom Standpunkte der öffentlichen Moral zulässig sei, der väterlichen Gewalt diese Ausdehnung zu geben und zu belassen.

Unter unseren Gebeten war mir in früher Jugend schon eines der ergreifendsten das folgende:

„Unsere israelitischen Brüder, die in Not und Gefangenschaft gegeben sind, Gott erbarme sich ihrer, er ziehe sie hervor aus der Finsternis an das Licht, aus der Gewaltherrschaft in die Erlösung."

Die Stimmung dieses Gebetes ist es, aus welcher hier der Religionswechsel von Juden in der neuen Zeit der Not und Drangsal, so diskret als nur irgend möglich, privatmoralisch beurteilt werden soll.

Das unzweifelhafteste Erfordernis und das unwillkürlichste, unumstößlichste Kriterium der natürlichen, persönlichen Moral ist und war und wird sein das Bewußtsein: daß durch meine Handlung niemand gekränkt werde. Ob jemand dadurch gefördert wird, ist schon schwieriger zu entscheiden. Daher orientiert das negative Merkmal sicherer, wie schon der Klosterbruder richtig doziert hat. Niemand darf durch meine Handlung gekränkt werden. Denn jeder ohne Ausnahme ist mein Nächster. Aber bei dieser vornehmen Abstraktion bleibt die Privatmoral nicht stehen.

Sie hält die Hand über der eigenen Familie und versittlicht den Naturtrieb der Hausherrschaft. Sie umfaßt die Heimat als eine besondere Einheit und versittlicht die Neigung unter unseren Vorstellungen, die Erinnerung an die eigene Jugend wachzuhalten und auszuschmücken. Sie stellt dem Oberbegriff der Menschheit den Unterbegriff des Volkes und des Vaterlands

als eine ebenbürtige sittliche Einheit an die Seite und beglaubigt den Naturtrieb, den eigenen Stamm und Staat zu lieben.

Alle diese Genossenschaften zeichnet auch die Privatmoral als sittliche Verbände aus; und die Genossenschaft des Glaubens, die Gemeinschaft der Gottesverehrung und der aus derselben erwachsenen Art werktätiger Menschenliebe — diese Genossenschaft sollte für die persönliche Moral dessen, der in ihr geboren ist, keine natürliche Einheit bilden müssen? Es sollte einen modernen Menschen geben, der nur entweder den Stamm oder den politischen Begriff anerkannte, die ideale Einheit einer Religionsgemeinschaft dagegen aus den Gebieten seiner Privatmoral ausschlösse? der keine, schlechterdings keine Anhänglichkeit hätte an den Verband, innerhalb dessen sein Vater oder sein Großvater die Sehnsucht nach dem Unendlichen gestillt, die Hoffnung auf die Ewigkeit genährt hat? Ich verlange keineswegs unbedingte Hingabe und Überantwortung; aber auch keine Sympathie, kein Interesse für jene ideale Genossenschaft soll von dem modernen Juden von seiten der Privatmoral erwartet und gefordert werden dürfen?

Man bedenke wohl, daß wir hier von den Kollisionen absehen, die das religiöse Gewissen zu bestehen haben kann. Wir nehmen hier den Juden in der neuen Ära lediglich als einen Schüler Nathans: mag er selbst den einen Ring für besser halten als den andern; der echte gilt ihm doch als noch nicht gefunden. Also darf ihm die Glaubensgemeinschaft nicht als verächtlich und verschmählich gelten, die dem alten Ringe angelobt bleibt: dem Ringe, unter dessen Segen er geboren ist.

Und wäre dieser Ring nur allein und ausschließlich ein Schutz und ein Schmuck. Aber er ist uns noch immer eine Kette. Und dennoch sollte die Privatmoral gestatten, daß man erbarmungslos den Ring verleugne, — während Verwandte und Freunde an der Kette bleiben?

Ich bezweifle, daß jemand, der alt und grau in dem neuen Glauben geworden ist, unser Gebet hören kann, ohne in seinem Innersten erschüttert zu werden. Wir sind in der neuen Ära in Not und peinlichem Verhör, finsterem Verdacht und unfreundlicher Gewalt. Man mißdeutet den praktischen Kern unseres Glaubens, man schwärzt unsere geschichtlichen Verdienste, man verklagt unsere Sitten und unsere geschäftliche Rechtlichkeit,

man bezweifelt oder erkennt höchstens von Fall zu Fall unsere Zugehörigkeit zu Volk und Vaterland an — und einer, der in diesem sittlichen Verbande geboren, dürfte sagen: Was geht das mich an?

Indessen du könntest fragen, lieber Leser: Wer wird dadurch geschädigt? Darauf ist leider sehr bestimmte Antwort möglich.

Treitschke hat es ruhig ausgesprochen, was man von der Emanzipation erwarten zu dürfen glaubt. Und ich darf mich hier vielleicht darauf berufen, daß ich ihm eine Antwort erteilt habe in einer Schrift, für welche damals das öffentliche Verständnis noch nicht reif war. Man erwartet, man setzt den Übertritt voraus. Wie nun aber, wenn er dennoch nicht erfolgt? wenn die jüdische Gemeinde das Recht, fortzubestehen, behaupten sollte? Wir sehen, welche Folgerungen die Gesellschaft und die Staatsverwaltung aus solcher Wahrnehmung ziehen: die Anstellung von Juden im Staatsdienste wird behindert. Doch was rede ich von Anstellung? man sucht die Trennung in der Wurzel zu verewigen: das Gespenst des Schul-Ghetto steigt wieder herauf. Und die Wohlwollendsten sprechen dem Judentum den Charakter der Religion ab. Also haftet auf denen, die Juden bleiben, der Verdacht, gegen die Einheit des Vaterlandes den Stamm und in ihm den Staat im Staate zu kultivieren!

Das ist das positive Unrecht, welches der Religionswechsel der verlassenen Glaubensgemeinschaft zufügt: er bestätigt und bestärkt die Gesellschaft und die Staatsverwaltung in ihrem Mißtrauen und ihrem Widerstande gegen die staatsrechtlich gleichgestellte jüdische Gemeinde. So greift die Privatmoral in die öffentliche über. Derselbe Mensch ist es, das sittliche Individuum, welches da wie dort seine Stätte und seinen Ursprung hat. Man kann nicht auf Kosten der Privatmoral die öffentliche fördern: nicht unter Verletzung der Vaterlandsliebe die Menschheit lieben und nicht im Unrecht gegen die Religion, in der man geboren, die Religion der Menschheit herbeiführen helfen.

Goethe, der so weitherzig Winckelmann beurteilt hat, wird doch wohl recht behalten:

„Frage nicht, durch welche Pforte du in Gottes Stadt gekommen,
Sondern bleib am stillen Orte, wo du einmal Platz genommen.“

Unsere Ehrenpflicht gegen Dreyfus

Die Verfolgungen, denen unsere Glaubensgenossen in allen Jahrhunderten ausgesetzt waren, haben in unserem Gebetbuch in mannigfachen Formen ihren liturgischen Ausdruck gefunden. Besonders ergreifend ist das Gebet an den beiden Wochentagen, an denen ein Thora-Abschnitt verlesen wird: „Unsere israelitischen Brüder, die in Not und Gefangenschaft gegeben sind, der Unendliche erbarme sich ihrer und führe sie heraus aus der Enge in die Freiheit, aus dem Dunkel in das Licht, aus der Vergewaltigung in die Erlösung." Erlösung, das ist der tiefe Ausdruck, mit dem das Gebet abschließt. Die Befreiung soll zur Erlösung führen. Und wie der Ausdruck „er führe sie heraus" an dasselbe Wort im ersten der zehn Gebote erinnert: „der ich dich herausgeführt habe aus dem Lande Ägypten", so gemahnt das Wort Erlösung an den Grundbegriff unserer Religion, welche Gott und Gott allein als unsern Erlöser lieben lehrt.

Erlöser ist Gott für den einzelnen, wie für die Gesamtheit. „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt", sagt Hiob. Und „Erlöser Israels" ist der Ausdruck, mit dem die Propheten den messianischen Gott bezeichnen. Wie wir auf das messianische Zeitalter hoffen und an den Gott der messianischen Weltgeschichte glauben, so hoffen wir auf Erlösung von der Schmach unseres weltgeschichtlichen Daseins, von der Verkennung und Verleumdung unserer Religion und ihrer glaubenstreuen Bekenner. Als Erlösung denken wir die Erfüllung der Zeit, in der, wie Gott einzig, auch sein Name einzig sein wird. Wir tragen unsere Schmach in dem messianischen Glauben an jene Erlösung, in der die Größe und die Würde unseres weltgeschichtlichen Berufes zu frommer Anerkennung gelangen wird.

Die Befreiung unseres Glaubensgenossen Dreyfus soll uns als Erlösung gelten. Und wohl ihm und uns, daß sie als solche

gelten darf. Als er nach seiner Verurteilung in seinen Kerker kam, sagte er dem braven Forzinetti: „Mein Unrecht ist, daß ich als Jude geboren bin.“ Und in den Tagen, in denen Brisson die Revisionsverhandlung durchsetzte, war in der Aurore mit Namensunterschrift zu lesen: daß das stolze Selbstgefühl, mit dem Dreyfus seinen Peinigern gegenüber sich als Juden bekannte, den Haß gegen ihn bei seinen Richtern besonders gesteigert hätte. Er wollte also nicht bloß als Jude geboren sein. Er wollte als Jude kämpfen und leiden. Noch in diesen Tagen hat Cornely im Figaro es ausgesprochen, daß Dreyfus ein Opfer jenes Hasses ist, mit dem die Menge sich hinter den dreieinigen Gott flüchtet. Und auch Mornard, sein Verteidiger, hat nicht unterlassen, diesen historisch springenden Punkt in seinem Schlußwort, wenn auch nicht in jener religionspolitischen Anzüglichkeit, hervorzuheben. Endlich ist Zolas Größe nur aus diesem geschichtlichen Verständnis der Sache und aus dieser wahrhaft religiösen Begeisterung für sie zu verstehen.

So ist unser Glaubensgenosse Dreyfus ein Märtyrer unseres Glaubens geworden. Und ob er in früheren Tagen seiner militärischen Lauf- und Strebebahn dem Geist und den Traditionen seiner Familie nicht immer treu geblieben sein mag, wir wissen es nicht, und es entzieht sich unserem Interesse. Sein Schicksal hat ihn zum Märtyrer seines Glaubens bestimmt. Und wie wir in der Weltgeschichte keinen Zufall anerkennen, sondern eine göttliche Weltregierung, eine Vorsehung, eine sittliche Weltordnung, so verehren wir in dem Schicksal jenes Mannes die speziale Vorsehung, die den einzelnen zu dem hohen Berufe erhebt, für die Gesamtheit zu leiden. Er hat für den Erlöser Israels gelitten. Und seine Biographie bildet fortan ein wichtiges Blatt in der neueren Geschichte der Juden.

Daher ist uns eine Ehrenpflicht diesem Glaubensgenossen gegenüber erstanden. Seine Befreiung sollen wir als eine Erlösung feiern. Er hat in seinem mit unermüdeter Geduld ertragenen schwersten und härtesten Leiden „das Joch des Himmelreiches“ auf sich genommen, und er hat für die „Heiligung des göttlichen Namens“ geduldet und gelitten. Er hat sich als ein echter „Knecht Gottes“ erwiesen, als „ein Mann der Schmerzen, verachtet und verlassen von den Menschen . . . durch Drangsal und Strafgericht ward er hingenommen, aber s e i n Z e i t a l t e r,

wer bedachte es, daß er gerissen ward aus dem Lande der Lebendigen ob der Missetat meines Volkes, als Strafe für sie?“ Der Prophet tadelt das Zeitalter. Machen wir uns nicht desselben Vorwurfs schuldig.

Seien wir zunächst dankbar gegen die christlichen Männer beider Bekenntnisse, welche im Sinne der Erlösung die Befreiung des Unschuldigen erkämpft haben. Wenn es auch nicht ausdrücklich ausgesprochen wird von allen Seiten, so läßt die Gegnerschaft, die nachgerade einen pathologischen Charakter angenommen zu haben scheint, und in der Tat eine Volkskrankheit, wie im Mittelalter, einheimisch und andauernd machen möchte, der kirchenpolitische Charakter dieser Gegnerschaft läßt keinen Zweifel darüber, daß die Intervention für Dreyfus zugleich eine energische und entschiedene Förderung der Gewissensfreiheit und der religiösen Toleranz ist.

Insbesondere geziemt es uns auch, der geheimen, aber gewiß am entscheidendsten wirkungsvollen Bemühungen dankbar zu gedenken, die unsere Regierung fortgesetzt dieser schwierigen Sache zugewendet hat. So haben wir vieles dem „Zeitalter“ zu danken, und Jesaja würde dasselbe nicht durchaus nur tadeln müssen.

Indessen schlimm stände es um uns, wenn wir nur auf die Toleranz angewiesen wären. Die Familie unseres Glaubensgenossen hat sich als eine edle Familie in Israel bewiesen, in der nicht allein zärtliche Liebe zum Gatten, Sohn und Bruder, wie es Sitte ist in Israel, waltet, sondern die auch die Ehre hochhält, höher als alle Lebensgüter und als das Leben selbst. Auch dieser Familie sind wir für die unter den denkbar schwierigsten Verhältnissen durchgeführte Bewährung des altjüdischen Familiensinnes zum innigsten Ehrendank verpflichtet. Aber wir können denselben nicht anders und nicht besser erstatten, als indem wir die Befreiung ihres Bruders und die Wiederherstellung seiner getöteten Ehre im Geiste der Erlösung auffassen und zu Herzen nehmen.

Das ist der geschichtliche Sinn jener Affäre: daß die Verunglimpfung unseres Glaubens und die Rechtsverkürzung eines seiner Bekenner zur Erschütterung der Grundsäulen des modernen Staatswesens geführt hat, zur Verhöhnung und Vernichtung der Gerechtigkeit. Das ist das große historische Schauspiel, welches dieser Märtyrer unseres Glaubens dem „Zeitalter“ der modernen

Welt in seinem Schicksal geliefert hat: daß der Judenhaß nicht nur die Aufhebung der Humanität bedeutet, sondern schlechterdings den Verfall in die Barbarei. Denn die Gerechtigkeit ist das Fundament der Staaten.

Aber der Geist der Erlösung, in dem wir das Ende dieser Sache fassen, fordert eine noch genauere Bestimmung über das Verhältnis des Zeitalters zu ihr. Es ist nicht damit abgetan, daß man aus dem Gesichtspunkt der Toleranz und der sogenannten Humanität die Verfolgung des Juden verwirft. Es ist aber auch nicht genug, daß man aus einer religiösen Auffassung, nach welcher das Christentum allein und vornehmlich die Religion der Liebe sei, die Verfolgung Andersgläubiger ablehnt. In diesem Anspruch eben steckt schon der Keim des Menschenhasses. Wir denken, wir fühlen, wir erhoffen die Erlösung in dem tieferen Sinne, daß sie zugleich eine Versöhnung mit unserer Religion einschließt: die den Gott der Liebe offenbart hat, sehr lehrreicherweise in dem Momente dem Mose offenbart hat, als dieser die zweiten Tafeln schrieb. Die sogenannten dreizehn Eigenschaften Gottes, in dem Begriff der Liebe zusammengefaßt, sind somit gleichsam der andere Ausdruck für den Inhalt der zehn Gebote. Daher erhoffen wir die Erlösung in dem geschichtlichen Sinne, daß auch unsere Religion als eine Religion der Liebe, oder sagen wir es weniger mißverständlich, als eine Religion der Sittlichkeit anerkannt werde. Solange diese Erkenntnis, diese einfache geschichtliche Einsicht nicht in den allgemeinen Bildungsschatz der modernen Völker eingegangen ist, so lange wuchert die Saat des Judenhasses in den gläubigsten Gemütern. Und da die Religion allezeit Politik gewesen, so werden politische Konjunkturen auch in der Folgezeit es zweckdienlich erscheinen lassen, an einem Juden wieder einmal das Exempel bloßzustellen: daß dem Judentum die Elemente der Sittlichkeit fehlen; daher sei Trug und Verrat dem Juden zuzutrauen, und die Liebe zu Heimat und Vaterland ihm abzustreiten.

In der Weltgeschichte werden die Lehren des Fortschritts nicht in Sentenzen ausgesprochen. Die Fabel des weltgeschichtlichen Prozesses lehrt aber, wenngleich nicht ausgesprochen deutlich, so doch nicht minder eindringlich. Und wenn jetzt unserem Glaubensgenossen seine Ehre wieder zuerkannt wird, so geht durch die ganze Welt das dunkle, aber machtvolle Be-

wußtsein: daß die Sittlichkeit des Judentums allen Teufeln zum Trotz wieder anerkannt werden mußte.

Aber auch in der Not und Drangsal unserer eigenen Glaubensgenossenschaft soll uns die Befreiung zur Erlösung werden.

Was ist denn der tiefste Grund unseres Schmerzes und unserer Empörung über den Abfall, der in diesen traurigen Zeiten in unseren eigenen Reihen möglich geworden ist? Viele nehmen an diesem Schmerz und dieser Empörung wenigstens in dem Gefühl der Verlegenheit, der Befremdung und einer halb widerwilligen, stumpfen Ergebung in den gesellschaftlichen Zwang ihren Anteil. Die Religion sei ihnen gleichgültig. Sie wollen es begreifen können, daß man wenigstens seine Kinder vor künftiger Verfemung zu schützen sucht. Aber sie selbst tun es nicht und können es auch bei den anderen, wenngleich nicht durchaus verdammen, so doch auch nicht schlechterdings billigen, noch nobel finden. Was ist denn selbst in dieser schwächlichen, auch politisch feigen Stimmung der Gleichgültigkeit doch immer noch der Rest eines sittlichen Gefühls, der sie vom Abfall zurückhält?

Es ist der Schimmer des Bewußtseins, daß in der Religion des Judentums die Sittlichkeit des Judentums und die sittliche Gleichberechtigung seiner Bekenner beschimpft und verschränkt wird. Es ist der sittliche Gedanke der Gemeinschaft, der sie nach ihrer sozialen Lage angehören, und das nicht zu ertötende Gewissen von der unauslöschlichen Pflicht des einzelnen gegen diese soziale Gemeinschaft, die in der Mitgliederliste der jüdischen Gemeinde zum sittlich-politischen Ausdruck gelangt. Möge der Fall Dreyfus solchen Schwachmütigen das Gewissen stärken. Möge er ihnen zum Verständnis und zur Beherzigung bringen, daß der Hauptmann Dreyfus ihr Märtyrer ist. Er wäre dem Gift seiner Ankläger entgangen, wenn er seine Kinder hätte taufen lassen. Die klerikale Partei hätte dann ihre Hand von der Sache gelassen, und *so wäre sie nicht entstanden*. Mögen sie die Bedeutung dieses Rechtsbruches im Sinne der Erlösung sich ins Herz schreiben: als Erlösung unseres Glaubens von dem Verdachte der Unsittlichkeit.

Das unterscheidet den Abfall vom Judentum von jedem anderen Glaubensübertritt und vollends auch von der Ablehnung

einer konfessionellen Religiosität überhaupt. Der Protestant, der ein solches souveränes Verhältnis zu seiner Religion annimmt, will sich damit nur vom Kirchentum losgesagt haben. Um so mehr aber nimmt er das wahre, das echte Christentum für sich in Anspruch, das er sich in einem ursprünglichen Christentum, in einer Lehre Jesu konstruiert. Dieses Christentum enthalte die wahre Sittlichkeit. Und so ist die wahre Sittlichkeit wieder nur das wahre Christentum. Der Jude aber, der in seiner Person oder in seinen Kindern das Judentum verläßt, erkennt damit die verhängnisvolle Unwahrheit an: daß dem Judentum die wahre Sittlichkeit fehle. Das ist die große Unwahrheit, welche allezeit für die Judenverfolgungen den moralischen Hintergrund gebildet oder den politischen Vorwand abgegeben hat. Man lasse sich nicht durch den sogenannten Rassenhaß täuschen. Der ist selbst nur wieder ein Vorwand für den Religionshaß. Er ist der verschämte Ausdruck, der das nationale Zeitalter vom Mittelalter der Glaubenskriege unterscheiden soll. In dieser Scham wenigstens wird jene Unwahrheit gefühlt. Und so ist und bleibt sie der tiefste Grund für die Behinderung der Humanität in der gesamten Geschichte des christlichen Weltalters. Und deshalb ist der Abfall unter uns die schmerzlichste Kränkung, die wir in diesen Zeitläuften erleiden müssen.

Möge die Teilnahme, welche die ganze sittliche, von dem Religionshaß nicht verderbte Welt in einer so anhaltenden Spannung der Gemüter dem Manne auf der Teufelsinsel geschenkt hat, auch die Treuen unter uns mit der Hoffnung trösten: der alte Gott, der Erlöser Israels, der Hüter Israels, er schläft und schlummert nicht. Unser Gott, der Gott unserer Väter, ist der Gott der Propheten, welche die erhabenste, die umfassendste Sittlichkeit der Welt geschaffen haben: die Sittlichkeit der Weltgeschichte, die Sittlichkeit der Menschheit, die Sittlichkeit einer Weltreligion, die Sittlichkeit der Erlösung.

Der geschichtliche Sinn des Abschlusses der Dreyfus-Affäre

Nachdem am 3. Juni 1899 das Urteil des Kassationshofes Dreyfus für unschuldig erklärt, zugleich aber vor ein neues Kriegsgericht verwiesen hatte, schrieb ich in dieser Zeitung (Nr. 23 vom 9. Juni 1899) über „Unsere Ehrenpflicht gegen Dreyfus". Damals sagte mir ein christlicher Freund, ich hätte das Urteil von Rennes erst abwarten sollen. Die Bemerkung, so freundlich sie gemeint war, war dennoch unrichtig. Ich will diesen Artikel jetzt nicht rekapitulieren; wen es interessiert, wird ihn nachlesen. Nur dies sei zur Anknüpfung hervorgehoben, daß die Erlösung des unschuldigen Märtyrers als Typus hingestellt wurde für die Erlösung unserer Religion von Verkennung und Verdächtigung. Diese symbolische Bedeutung hatte jenes erste Urteil des Kassationshofes, und das Urteil des Kriegsgerichts von Rennes hat daran kein Jota zu ändern vermocht. Dreyfus galt nach wie vor als der Unschuldige; und alle Welt wußte, daß das Judentum, das in Dreyfus von den Mächten der Finsternis mit allen bewährten Kräften der mittelalterlichen Justiz auf den Richtstuhl gebracht worden war, nach eben diesen Rechten des Mittelalters und in derselben Gesinnung des Mittelalters in seiner Würde und in seiner geschichtlichen Ehre frevelhaft gekränkt worden war. Die Religionsschändung war gesühnt; denn alle Welt wußte, der Jude war schuldlos und seine Richter waren Verbrecher oder von Verbrechern Verführte.

Welche Bedeutung hat nunmehr das neue Urteil des gesamten Kassationshofes vom 12. Juli 1906?

Das neue Urteil hat Dreyfus freigesprochen ohne Verweisung vor ein neues Kriegsgericht. Welches Urteil darin über die Jurisdiktion des Kriegsgerichts liegt, das geht uns hier

nichts an. Nur dies darf allenfalls mitbeachtet werden, daß diese Demütigung der militärischen Gerichtsbarkeit zu dem ganzen Plan der Nemesis gehört, welcher in diesem Drama zu enthüllen war. Die Hauptsache bleibt, daß überhaupt kein Tatbestand für eine Anklage vorlag; daß die Nichtigkeit nicht allein das Urteil, noch auch nur die Verhandlung betrifft, sondern sich ebenso schon auf den allerersten Ansatz zum Verdachte erstreckt. Es wird dadurch festgestellt, daß nur der Judenhaß diesen ganzen Prozeß erregt und verwirkt hat. Kein Zettelchen enthält einen Schein von Grund; kein Mißverständnis, kein verzeihlicher Irrtum, kein tatsächliches Moment liegt vor; nur der Judenhaß hat sein Opfer gesucht. Es war, wird man sagen dürfen, alles darauf angelegt, daß ein Zettel gefunden werden mußte, damit Dreyfus beseitigt würde und der französische Jude der Mitwirkung im Generalstabe verlustig ginge. Und es sollte wahrlich nicht dabei sein Bewenden haben. Die Pläne des Klerikalismus sind einheitlich. Der Judenhaß sollte und würde ungehemmt von hier aus über alle Zweige des öffentlichen Lebens sich übertragen, und Frankreich würde einen neuen Mittelpunkt für diese Zentralfrage der neueren Kultur bilden können, während allerdings — mit tiefer patriotischer Betrübnis müssen wir es hier aussprechen, denn in politischen Dingen solcher Art hilft keine Verschleierung — Deutschland in dieser traurigen Bewegung vorangegangen ist. Das Urteil von Rennes hatte nur von neuem die Gefahr erkennen lassen, welche in der Verbindung der Militärmacht mit dem Klerikalismus für Frankreich und für die Welt liegt; zunächst freilich für die Freiheit der Völker und für ihre sittliche Kultur, zugleich aber auch für den elementaren Bestand des Staates überhaupt. Der Staat wird unrettbar zur Anarchie, wenn er die Gerechtigkeit durch die Religion und eine durch sie gestützte Staatsraison ersetzen läßt. Und die Anarchie ist der Anfang vom Ende. Diese politische Moral hat die Dreyfus-Affäre Europa gelehrt; und Rußland bringt weitere Beispiele zu dieser Lehre, über welche gegenwärtig in Deutschland immerhin Protestversammlungen stattfinden können. Wir wiederholen unsere Frage nach der Bedeutung des neuen Urteils.

Sie läßt sich am einfachsten an der Tatsache demonstrieren, daß nach dem Urteil von Rennes das Ministerium Waldeck-Rousseau genötigt war, Dreyfus zu begnadigen. Alle Welt

empfand damals das Mißverhältnis zwischen Staatsgewalt und Justiz. Es war nur die Fortsetzung des Widerspruchs, der schon in jenem Urteil lag, das Dreyfus als Verräter verurteilte, ihm aber mildernde Umstände zubilligte: als ob das Verbrechen des Landesverrats mildernde Umstände zuließe. Wenn man boshaft sein wollte, könnte man auf den Gedanken verfallen, diese lägen darin, daß er Jude, also nicht Katholik und Franzose sei. Dieser Widerspruch mußte im Rechtsgefühle der Franzosen aufgehoben werden. Die Gnade ist wieder abgedankt; die Staatsgewalt ist wieder auf ihr echtes Fundament der Gerechtigkeit basiert worden.

Diese Wendung in der Verkettung jenes Prozesses ist von großer politischer Bedeutung, über die niemand heute im Unklaren ist; denn jedermann weiß, daß es eines großen politischen Umschwungs bedurfte, um die Staatsmacht wieder mit der Gerechtigkeit in Einklang setzen zu können. Hier aber dürfen wir zwar die politische Bedeutung keiner Phase in diesem Prozesse außer acht lassen, denn wir kennen den eminenten politischen Ursprung dieser ganzen Sache, aber wir müssen und wollen uns hier dennoch auf den religiösen Gesichtspunkt einstellen, aus dem wir den am 12. Juli erfolgten Abschluß zu betrachten haben. Für uns handelt es sich hier um die typische Bedeutung dieses Abschlusses für die Würde und die Ehre des Judentums. Wir haben daher unsere Frage dahin zu verstehen, welche typische Bedeutung für das Judentum dem neuen Urteil beiwohnt.

In allen Kämpfen, welche das Judentum in der Weltgeschichte zu bestehen hat, handelt es sich im letzten Grunde um den Unterschied von Gnade und Recht. Man gebraucht für das Maß von Anerkennung, welches die christlichen Völker dem Judentum einräumen, allerdings nicht den teils theologischen, teils juristischen Begriff der Gnade; sondern ein anderer Terminus entspricht dem Zeitalter, in welchem die Anerkennung des Judentums jenseits des kanonischen Staatsrechts Geltung zu gewinnen anfing: die Toleranz tritt an die Stelle der Gnade und der Liebe.

Toleranz ist ein unverächtliches Friedensmittel, aber es haftet ihr doch die Unbestimmtheit einer Mäßigung und Herablassung an. Man duldet, was man nicht vernichten kann oder

will; man duldet es auf die Besserung hin, die man vielleicht gerade aus der Duldung erwartet. Selten erfolgt die Duldung aus der Selbsterkenntnis der eigenen Schwächen und Mängel, die nicht minder der Duldung bedürfen. Das Subjekt der Duldsamkeit ist immer der Mächtige, der Herrschende; das Objekt der Duldung wird nicht zugleich als ein solches anerkannt, von dem man auch seinerseits die Duldung innerlichst zu erstreben hätte. Die Toleranz setzt nicht die Gleichwertigkeit und Ebenbürtigkeit voraus; wie tatsächlich nicht die der politischen Macht, so auch nicht die des sittlichen Anspruchs.

Erst wenn die Toleranz auf der Einsicht beruht, daß alle Völker und alle Religionen die sittliche und die religiöse Pflicht haben, sich gegenseitig zu achten, die Notwendigkeit ihres Zusammenwirkens für die Arbeit der Kultur zu erkennen und freudig anzuerkennen; erst wenn sie zu der Einsicht sich zu erheben vermögen, daß alle Glieder der Menschheit für die Idee der Menschheit und somit für den Fortschritt der sittlichen Kultur die Aufgabe und also die Verantwortung haben, erst dann wird die Humanität ein wahrhaftiger Begriff werden und die Menschheit aufhören, nur ein Anhang zur Tierheit zu sein. Die gegenseitige Kritik und der geistige Kampf, ja auch der politische Widerstreit und Wettstreit werden wahrlich dadurch nicht unterdrückt werden, aber erst dann wird die Toleranz aufhören, ein beleidigender Begriff zu sein oder ein zweideutiger wie die Liebe und die Barmherzigkeit, während die wahrhafte Bescheidenheit, die Selbsterkenntnis der Nationen und der Konfessionen von den Grenzen ihrer Vorzüge der natürliche Ausdruck einer geistigen und sittlichen Kulturreife ist.

Unser Judentum steht im Gefühle der christlichen Völker noch unter dem Zeichen der Toleranz. Das muß anders werden. Ihre allgemeinen, universellen Kulturvorzüge dürfen sie nicht daran verhindern, unser Existenzrecht in der religiösen Kultur und dadurch in der Kultur überhaupt anzuerkennen. Ausrotten freilich ist bequemer; indessen abgesehen davon, daß es kein sicheres Kulturmittel ist, widerspricht es ja sogar der Toleranz. Wenn also die Verführung zur Taufe, welche durch die Zurücksetzung der Juden von Staat und Gesellschaft geübt wird, doch vielleicht ebenso unzuverlässig für den besseren Teil unserer Judenheit bleiben dürfte, wie die Scheiterhaufen des Mittelalters,

so wird man sich endlich entschließen müssen, an die Stelle der Toleranz die Gerechtigkeit und die Wahrhaftigkeit treten zu lassen. Es muß aufhören, daß man unter der Diskretion des Wohlwollens es tunlichst vermeidet, den Namen des Juden und des Judentums zu erwähnen. Wie Rießer seine Zeitschrift „Der Jude" nannte, unter der ausdrücklichen Begründung, daß man den Spitzbuben an sein Handwerk unverhohlen gemahnen muß, so müssen wir eine ungesunde Zaghaftigkeit und eine unkluge, unklare Befangenheit darin erkennen, wenn man das Spezifische des Judenhasses zu nivellieren und das Spezifische seiner grausamen Erfolge zu verwischen sucht, indem man sie falsch verallgemeinert. Wir erleben das jetzt bei den Versammlungen anläßlich der russischen Judenmassakers. Da soll zugleich von den Deutschen gesprochen werden; warum nicht auch womöglich in Kopenhagen von den Dänen und im Polenklub in Posen von den Polen und bei den Bauern in Estland von den baltischen Baronen? Der Grad der Verfolgung ist für die Verfolgten relativ.

Es ist eine Verschiebung, eine Verdrehung des Klagepunktes, über den jetzt die gebildete Welt in Aufregung gerät, wenn man das Spezifische dieser von Staatswegen herbeigeführten Bluttaten nicht isoliert betrachtet. Daß aus politischen Zwecken diese Juden gemordet werden, das ändert nichts an der Sache; so wenig es an der Hinterziehung der jüdischen Gleichberechtigung etwas ändert, daß sie aus politischen Motiven betrieben wird. So geschmacklos es aber wäre, wenn man bei der Frage über die Anwendung oder Verletzung der Verfassung in bezug auf die Juden zugleich darüber reden wollte, wie die ständischen Unterschiede überhaupt die Gleichberechtigung der Staatsangehörigen einschränken, so verhängnisvoll falsch ist es, wenn man bei dieser russisch-jüdischen Frage zugleich die russisch-deutsche Frage aufrollen will. Es ist nicht der Volksstamm, der hier verfolgt wird; wenn man das freilich sagt, so muß ja Europa wissen, daß dies einer barbarischen Auffassung entspricht; denn die Juden sind ja z. B. nichtsdestoweniger Staatsbürger des Deutschen Reiches. Will man sie aber etwa als das spezifische Volk der Revolution ethnologisch charakterisieren, so dürfte auch für diese Ansicht der politische Massenmord nicht die völkerrechtlich zu billigende Maßregel sein; auch steht sie in grellem Widerspruch

zu dem Glorienschein, mit dem die Geschichte Rußlands selbst diese Märtyrer der Freiheit krönen wird.

Für die ernsthafte Erwägung gibt es ein sicheres Kriterium dafür, daß der nationale Einwand ein unaufrichtiger ist: es besteht darin, daß es keinen Staat in der Welt gibt, in welchem die jüdische Nationalität außer in ihrer unpolitischen Religionsverfassung sich zu verkörpern vermöchte. Der zionistische Staat ist einstweilen noch ein frommer Wunsch, wenn auch die Geldmittel des Bundes größer sein mögen als der Spendenfonds der Palästinavereine. Wo aber einer Nationalität jede ernsthafte Aussicht einer staatlichen Organisation fehlt, da kann die Verfolgung aus diesem politischen Grunde nicht ehrlicherweise erzielt werden. Der Zionismus hat doch auch niemals die Bedeutung eines Panslawismus.

Wie wenig die russischen Juden als ein politischer Nationalbegriff bedeuten, das zeigt erschreckend deutlich das Verhalten der Großmächte zu diesen Greueltaten des russischen Staatskörpers, denen gegenüber alle Gefahren des Anarchismus im Zauber des Märchens erscheinen. Niemals ist die Majestät der Staatsidee fürchterlicher und heuchlerischer beschimpft worden; aber keine Macht der gebildeten Erde regt sich dagegen. Das Völkerrecht ist Utopie. Erst wenn die Anleihen in Frage kommen, empfängt es Anlaß, positiv zu werden. Eine schärfere Satire ist nie geschrieben worden, als welche das Friedensgericht im Haag bildet unter der Ägide des Zaren. Keine politische Macht schreitet ein. Die Juden, militärpflichtige Angehörige des russischen Staates, werden von Amts wegen hingeschlachtet; aber das sollen nur nationale und allenfalls soziale Bewegungen sein, wie sie auch sonst vorzukommen pflegen. Und ihnen gegenüber revidiert Europa wie Amerika sein Fremdenrecht, am traurigsten allerdings auch wieder unser Deutschland. Wer wird das Epos schreiben über das Elend dieser Auswanderungen?

Diese Greueltaten des russischen Staates sind die direkten Fortsetzungen der Judenverfolgungen, welche das ganze Mittelalter hindurch bis in die Neuzeit hinein in verschiedenen Formen die christlichen Völker an den Juden verüben. Das ist es, was ausgesprochen werden muß. Diese Einsicht und dieses Geständnis ist unser Recht, dessen Anerkennung

wir zu fordern haben; auf dessen Einlösung wir warten. Solange dieses Recht uns nicht gewährt wird, so lange dulden wir noch unter dem Schein der Toleranz; so lange ist es noch nicht die Gerechtigkeit, welche für uns die Binde von ihren Augen nimmt.

Es ist ein sinnreiches Zusammentreffen, welches die Weltgeschichte in Rußland und in Frankreich jetzt an uns vorführt. Das große politische Talent der Franzosen hat sie intuitiv erkennen lassen, was der Fall Dreyfus für ihre Republik bedeutet. Und diese Erkenntnis mußte diesen Schlußakkord haben: Herstellung des Rechts, die formelle Herstellung des Rechts; denn in dem Recht gibt es keinen Inhalt ohne die Form. Das Recht ist die Form der Gerechtigkeit. Und diese Vollstreckung ist es, auf welcher unser Recht in der Weltgeschichte beruht. Die Gnade, die Toleranz ist nur eine Vorstufe, gleichsam der Kindergarten der Menschheit; erst wenn uns unser volles Recht an der Arbeit der Kultur, und zwar nicht bloß im Handelsteil, sondern an der geistigen und sittlichen Kultur, bereitwillig und herzlich, nicht halb aus Erbarmen, zuerkannt wird, erst dann wird das Weltalter der Judenverfolgungen seine Endschaft erreicht haben.

So ist es denn ein umfassender, tiefergreifender geschichtlicher Sinn, den der Abschluß dieser großen Sache zur Offenbarung bringt. Zuerst ist es das Bild des Märtyrers, das nunmehr zu einem versöhnenden Frieden kommt. Es soll nicht etwa verhüllt werden; denn wir müssen besorgen, daß es noch auf lange hinaus symbolische Kraft zu bewähren haben dürfte. Wir müssen darauf gefaßt sein, noch lange unter der Duldsamkeit zu stehen, also noch weiter in Europa dulden zu müssen. Wir müssen aber nicht nur darauf gefaßt sein; wir müssen unsere Ehre darein setzen, unserer Ahnen uns würdig zu machen, und auch an unserem schwachen Teil das Martyrium der Weltgeschichte, welches unser Glaubensvolk lebensfähig erhalten hat, demütig und stolz auf uns zu nehmen.

Die Menschen sind heute ja so feine Psychologen; wollen sie denn gar nicht erkennen, welche hohe Lebensfreude in dem Leiden liegt, das man mit freiem Selbstbewußtsein, mit dem Selbstgefühl eines geschichtlichen Erbteils, einer geschichtlichen Mission erträgt? Wie ergreifend ist in unseren Abinu malkenu das Gebet, welches das Gedächtnis unserer Märtyrer feiert!

Aber freilich muß man an den einzigen Gott glauben, zu dessen Verherrlichung jene sich, wie es dort heißt, haben hinschlachten lassen oder in Feuer und Wasser gegangen sind. Mit der Familienpietät des jüdischen Stammes wird man nicht auskommen in den Stürmen der Weltgeschichte, die uns noch bevorstehen mögen.

Doch nein! Nicht die Stürme sind uns so gefährlich wie die sanfteren Bewegungen des europäischen Schiffes, in denen sich die Künste der Verführung und Beschönigung an uns versuchen. Ihnen gegenüber kann nur die ganze Wahrheit helfen. Stamm und Volk sind immer nur eine halbe Wahrheit: erst durch den Staat können sie zu einer ganzen Wahrheit werden. Unsere Religion dagegen ist eins mit dieser ganzen Wahrheit; sie ist, soweit man von einer geschichtlichen Erscheinungsform, die als solche noch in ihrer Entwicklung begriffen ist, dies sagen kann, eins mit der Sittlichkeit, mit welcher die Staatsidee selber in Einheit sein muß. Wenn wir die Märtyrer unseres Glaubens an den einzigen Gott der Weltgeschichte sind und bleiben, so kann keine Verfolgung uns vernichten; weder der Mord uns ausrotten, noch die Zweideutigkeit einer sophistischen Bildung, noch auch die Verführung der zivilisierten Macht uns irre machen.

Indessen lehrt uns der nunmehrige Abschluß der Dreyfussache, daß unser Martyrium nicht lediglich in sich selbst seinen Wert hat, sondern daß es vielmehr zu einem sicheren geschichtlichen Ausgang führt. Wir haben nicht zu denken, daß wir leiden müßten, etwa wie Asketen, denen Leiden an sich ihre Sittlichkeit ist. Wir dürfen der Zuversicht leben, daß unser Leiden zu einem glorreichen Abschluß kommt; glorreich nicht etwa nur für uns, sondern für die ganze Menschheit. Es muß Recht auf Erden werden; die Gerechtigkeit darf nicht im Stande der Gnade und der Toleranz bleiben. Wie unserem französischen Märtyrer, unserem Glaubensbruder in der französischen Armee, die Ehre wieder hergestellt wird, weil die heilige Gerechtigkeit es erfordert, so dürfen wir ein gleiches Schicksal für alle unsere Märtyrer erhoffen. Und für unsere religiöse Gesamtheit erkennen wir zuversichtlich den Zusammenhang unseres Martyriums mit dem Siege der Wahrheit und mit dem wahrhaften sittlichen Heile der Menschheit.

Über die literarische Behandlung unserer Gegner

Unsere Gegner sind unsere Feinde. Wenn irgendwo der Begriff des Feindes außerhalb des erklärten Kriegszustandes zutrifft, so ist es leider hier der Fall. Denn mehr noch als im Kriege zielt der Kampf hier auf die Vernichtung ab, auf die Vernichtung unserer Eigenart, welche in unserer Religion besteht und Bestand haben soll. Nicht die Grausamkeit der Kriegführung oder die Milde der Gegnerschaft entscheidet über den Begriff des Feindes, sondern allein das Ziel des Kampfes. Dieses aber ist hier im letzten Grunde die Überwindung, die Auflösung, also die Vernichtung der jüdischen Religion.

Man könnte bei unserer Überschrift denken: Gegner sind Feinde. Also tritt das Gebot der Feindesliebe in Kraft. Indessen jede Art des menschlichen Verkehrs hat ihre eigenen Verkehrsmittel, ihre eigene Rüstung und ihre eigenen Waffen. Für die Verkehrswege der Literatur würde die Feindesliebe eine sehr schwierige stilistische Aufgabe bedeuten. Der Stachel der Satire würde dabei außer Kraft gesetzt, das Gift des Spottes und des Hohns verpönt werden: womit soll man dann aber die Rede salzen?

Es kann als ein stilistisches Glück bezeichnet werden, daß Humor in der Weltliteratur aufgetaucht ist, allerdings nur selten, denn er ist eine köstliche Gabe, die nur den seltenen Geistern eigen ist. Wäre denn aber der Humor in der literarischen Gegenwehr gegen die Feinde unseres Glaubens und unseres Stammes überhaupt angebracht?

Man könnte sich versucht fühlen, unseren Grundtext von der Feindesliebe also aufzufassen: „Wenn du den Esel, deinen Feind, unter seiner Last, nämlich seiner Gelehrsamkeit oder

seiner schriftstellerischen Prophetie (משא), verfallen siehst, und du wolltest ihn ignorieren — nein, verlassen sollst du dein eigenes Wesen, um mit ihm zu gehen!“ Das ungefähr wäre der Humor der Feindesliebe, wie er den Gelehrten und Publizisten gegenüber, die zu allen Zeiten die Mission Bileams auf sich nehmen, anzustimmen wäre. Es wäre aber eine schwierige Frage des Stils, ob dieser Humor sich rein durchführen ließe, ob er nicht unrettbar aus der Rolle fallen und in die Satire übergehen müßte. Und es wäre noch tiefer zu fragen, ob er überhaupt an diesem Stoffe der Religion angemessen und angreifbar sei.

Ist denn unser Zeitalter schon reif dafür, daß man ihm im Stile einer künstlerischen Ironie es ausführen dürfte: „Ja, liebet nur eure Feinde, erkennt in ihnen eure wahren Lehrer und Führer an. Sie lieben euch ja! Ihnen tut es leid, daß ihr zerstreut und einsam unter den Völkern lebet. Es ist ihre intimste Sorge und ihr innigstes Verlangen, euch in sich aufzunehmen, gänzlich aufzusaugen. Sperrt euch doch nicht gegen solche höchste Nächstenliebe. Verharret doch nicht bei eurer alten Starrköpfigkeit in eurem Separatismus und in dem Dünkel eurer Auserwähltheit. Heget doch nicht immerfort das Mißtrauen und den Argwohn, als ob der Arm, der sich euch gegenüber erhebt, euch niederschlagen oder in der Umarmung euch erdrücken wollte. Es sind ja die Arme der Liebe, die sich euch entgegenstrecken, um euch in die allgemeine, in die eigene Gesamtheit aufzunehmen, mit der Gemeinschaft der Weltreligion euch zu vereinigen.“ Sind die Gebildeten unserer Zeit etwa reif für eine solche Sprache, wenn ein Künstler seine Zauber in ihr entfalten würde?

Erkennt man etwa die Schwierigkeit, die in dem Begriff der christlichen Nächstenliebe enthalten ist, insofern sie in der ernsthaften Bedeutung den Glauben an die Erlösung durch Christus zur unerläßlichen Voraussetzung hat?

Kennt man ferner etwa und durchschaut den Doppelsinn im Worte Weltreligion? Und hat die moderne Welt etwa den richtigen Begriff oder auch nur das wahrhaftige Gefühl von Menschenliebe, deren echte Wurzel die strenge, lautere Gerechtigkeit ist? Hat das Zeitalter etwa, haben auch nur die Gelehrten, geschweige die Gebildeten, denjenigen Begriff des Staates, der dem Begriff des Menschentums nicht widerstreitet?

Und besteht etwa ein friedlicher Einklang zwischen den Begriffen Volk und Staat und den Begriffen Religion und Staat überall sonst, wenn nur wir nicht auf der Welt wären?

Jeder Tag und jede Zeitung des Tages verkündet das Gegenteil. Aber nirgends oder nur sehr vereinsamt klingt durch all das Toben und alle die Verwirrung der Tageskämpfe ein stilles Friedensglöcklein hindurch, welches von dem Wehen eines sittlichen Geistes und einer ewigen Wahrheit bewegt wird. Zu solcher Unreife und Unmündigkeit eines verirrten und dabei gewalttätig aufgeregten Zeitalters paßt nicht der Humor, der die höchste Stufe künstlerischer Freiheit bildet. Daher wäre es auch nur ästhetische Frivolität, wenn man ihn erkünsteln wollte. Auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil. Und wenn man mir nicht nur den Mantel, sondern auch den Rock zugleich nehmen will, so hätte ich nichts mehr zu vergeben, auch wenn ich den Frevler zu weiterem Raube durch Scheingeschenke in Versuchung führen dürfte. Aber unsere Feinde wollen in der Tat uns mehr nehmen als nur den Mantel und den Rock: sie wollen uns von aller materiellen, geistigen und sittlichen Kraft entblößen. Sie häufen Schimpf und Schande über uns. Und niemand steht unter ihnen selbst auf, der mit gewaltiger Strafrede sie niederschlüge, der als Schande und Schmach des eigenen Volkes und des eigenen Landes sie brandmarkte, mit einem unauslöschlichen Kainszeichen in einer wahrhaft vaterländischen Gesinnung sie kennzeichnete, zur Warnung des Zeitalters und zu einem Gedächtnis für alle künftigen. Wie sollen wir da in der literarischen Abwehr den Humor suchen, geschweige finden, der nur da wirksam werden und entstehen kann, wo die geistige Gesinnung die ästhetische Resonanz bildet.

Indessen haben doch auch die Stile ihre Spielarten. Und es ist ja wohl keine Frage, daß der Witz eine Spielart ebensowohl des Humors wie der Satire ist. Und es ist wohl auch keine Frage, daß der jüdische Witz aus der Not des jüdischen Daseins sich entrungen hat als eine Mischung der Empörung und der Betrübnis, über der doch immer das Triumphgefühl des ewigen Juden gelagert blieb. Dieser Witz tröstet uns auch heute noch, wenn wir unter uns sind, — vielleicht mehr, als es gut und nützlich ist. Denn wir haben keine Zeit zur behaglichen Verdauung; wir müssen notgedrungen pathetisch bleiben, wie

ungemütlich immer dieser ästhetische Zustand im Privatleben ist. Und in der Literatur, auch in der Tagesliteratur, paßt der Witz doch eigentlich nur für den Mächtigen. Er wird darum auch beachtet und verfolgt, weil er ein unverächtliches Symptom der Macht ist. Für eine politisch ohnmächtige Partei aber ist es geschmacklos, Witze zu machen. Sie muß in ihrer literarischen Gegenwehr ernsthaft bleiben. Dafür, daß sie dabei nicht langweilig wird, sorgen schon die Gegner mit ihrem Witze — übrigens aber auch Gott sei Dank der akute Sinn und Wert der Sache.

Trotz alledem dürfte es ein Mittel geben, in eine Art von ästhetischer Ruhe dem unheimlichen Lärm jener bösen Geister gegenüber uns zu versetzen. Der Esel mit seiner Last kann uns dafür ein heilsames Symbol sein. Sind es denn etwa Menschen von wirklicher Bedeutung, die es sich herausnehmen, uns zurechtzuweisen und abzustrafen, und die die politischen Völker ob unseres Daseins und Wirkens zu beraten für ihre Aufgabe halten — sind es wahrhafte Menschen von wissenschaftlicher oder künstlerischer Bedeutung? Oder aber lassen sie auch in ihren eigenen Leistungen den Leichtsinn und den Übermut, die Oberflächlichkeit und die Ungewissenhaftigkeit als den Charakterzug erkennen, mit dem sie sich zu Weltrichtern gegen das Glaubensvolk der Weltgeschichte aufwerfen?

Dieses literarische Rezept möchte ich daher unseren Schriftstellern verschreiben: daß sie, sooft ein neuer Haman gegen uns auftritt, nicht zuerst auf die Rangstellung sehen mögen, die er im öffentlichen Leben einnimmt, sondern nach dem wirklichen Werte umsichtig und bedächtig sich erkundigen, auf den ein solcher Gelehrter oder Künstler pochen darf. Unbefangenste Genauigkeit und möglichste Fernhaltung von konventioneller Leichtgläubigkeit ist dabei empfehlenswert. Es ist nicht alles Gold, was selbst in den höchsten Stellen glänzt. Man wende sich für solche Fragen an sehr zuverlässige Auskunftsbureaus. Auch ein wenig Verdacht ist dabei gar nicht vom Übel. Man darf doch wohl getrost der Meinung Raum geben, daß z. B. die Humanitätsidee kein leerer Wahn sein könne, es müßte denn auch eine allgemein gültige Sittlichkeit ein solcher sein, und daß daher ein Mann von einem wahrhaft tiefen Geiste sie nicht vorlaut zu verletzen sich anschicken werde. Man braucht auch

den Gedanken nicht zurückzuweisen, daß die Frage der drei Ringe einen Markstein in der Geistesgeschichte des deutschen Volkes bildet. Und sollte man nicht auch bedenken dürfen, daß jeder beachtenswerte Schriftsteller von der Selbstkritik Notiz nehmen werde, welche heutzutage eine jede Konfession an sich zu üben beflissen ist, und zu der sie vollends durch den Kampf der Gegensätze aufgefordert wird? Oder steht es etwa anders um die Gesittung, wie sie sich in den verschiedenen Bevölkerungsschichten öffentlich darstellt? Fehlt es, nach dem Wort des deutschen Dichters, zum Verführen etwa an getauften Stieren? Kann ein Schriftsteller von Saft und Kraft in solchen Fragen Blindekuh spielen wollen?

Es trifft sich gut zusammen, daß in der Entwicklung des Antisemitismus die Rassenfrage in einer scheinbar wissenschaftlichen Form die Führung übernommen hat. Aber gerade hier kann und muß die Prüfung der wissenschaftlichen Qualität den Wegweiser bilden. Der wissenschaftliche Anthropologe denkt bekanntlich anders über den Begriff der Rasse als der Publizist, der die Kultur und die Kunst aus dem Horizont von Bayreuth betrachtet.

Endlich die Nationalität. Sie war der Gegenstand des politischen Enthusiasmus in der Blüte des 19. Jahrhunderts. Sie ist himmelweit verschieden von dem Nationalismus, der mit dem Universalmonarchismus des absterbenden jesuitischen Mittelalters geistesverwandt ist. Man lerne nur erst jeden Antisemiten auf seine Unverdächtigkeit prüfen in bezug auf die lebendigen und fruchtbaren Aufgaben, Ziele und Mittel der wahrhaften Kultur und des Fortschritts der Menschheit. Jede Unklarheit in diesem Herzpunkte entlarvt den kleinen und den gemeinen Schriftsteller, auch wenn er lange Zeit hindurch die zerstreute Lesewelt gefangen hält. Man gestatte sich keine kleinste Gleichgültigkeit in dieser entscheidenden Rücksicht bei dem Gefecht mit einem solchen Goliath.

Dieser tiefste Wert eines Schriftstellers, seine direkte oder indirekte Einwirkung auf die Grundrichtung der humanen Kultur, ist nun aber bekanntlich nicht ganz leicht zu ergründen; die größten Zeitungen gehen dabei, besonders unter dem Strich, ganz harmlos in die Falle. Und doch besteht darin eigentlich der historische Wert eines Schriftstellers, zumal auch das Talent

selbst innerlichst mit dieser seiner Kulturtendenz zusammenhängt. Gewöhnlich gehen erst der nachfolgenden Generation darüber die richtigen Lichter auf. Freilich spiegelt sich diese historische Tendenz eines Schriftstellers auch in seiner ganzen sittlichen Haltung, in der Geradheit und Bestimmtheit seines Urteils wie in der Besonnenheit und Ruhe seiner Überlegungen. Aber auch da gibt es mancherlei Masken für den falschen Propheten. Man kann in einem Atem ja ja und nein nein sagen und erregt damit den Schein kühler Objektivität. Soll denn aber oder darf die Objektivität kühl sein? Soll sie nicht vielmehr von den Strahlen der Gerechtigkeit und der Billigkeit erwärmt sein, und daher der Reflex der erleuchteten Persönlichkeit sein? Was tun wir nun aber gegen unsere Gegner, die uns aus ihrer Selbstgerechtigkeit heraus richten wollen? Wie fangen wir es an, das Falsche, das Gleißende, das Verderbliche, weil in der Richtung Verkehrte, an ihnen zu erkennen? Fern bleibe der literarischen Kritik jede ausdrückliche, geschweige versteckte Anspielung auf die persönlichen Verhältnisse. Der Schriftsteller muß stets hinter sein Werk zurücktreten, und in diesem Hintergrunde allein soll ihn auch der Kritiker betrachten. Besonders in religiösen Dingen ist diese Zurückhaltung geboten. Je vornehmer sie geübt wird, desto größer wird der Spielraum für eine stilvolle literarische Bekämpfung.

Es gibt nichts Geschmackloseres, als das Verfahren ist, dessen man sich unter uns bisweilen bedient hat, den Wert eines Schriftstellers, eines Gelehrten, einer öffentlichen Persönlichkeit überhaupt nach dem Grade seiner Judenfreundlichkeit zu bemessen. Wohl wissen wir und können es begreifen und dulden, daß bei der allgemeinen Tendenz, die der menschliche Geist zur Verallgemeinerung hat, auch dem Größten und dem Würdigsten ein unbedachtes Wort und ein hartes Urteil über uns entschlüpfen kann. In solcher Pedanterie dürfen wir die Judenfrage nicht als das zentrale Motiv des Kulturmenschen ansehen. Ein anderes aber ist es, wenn jemand das Strafgericht über uns sich zu seiner Aufgabe macht. Da gibt es nichts Abgeschmackteres und nichts Vergeblicheres, als die Manier ist, welche allgemein beliebt und bevorzugt wird: daß man nämlich eine fälschliche Objektivität sich anheuchelt, und um diese dem Leser zu produzieren, den Gegner zuvörderst in einen Helden

idealisiert, an dem nur zu bedauern sei, daß ihn diese kleinen Flecken verunzieren. Das ist eine falsche Sentimentalität. Und ihr gegenüber wäre der Humor ein wahrer Segen.

Man könnte nun aber glauben, wenn man den antisemitischen Schriftsteller auf seine Kulturkraft zu prüfen hat, daß dann der Humor sich anwenden ließe; denn der Humor ist die Satire der Weltanschauung. Und es handelt sich wahrlich um nichts Geringeres als um Weltanschauungen in diesem Kampfe. Indessen haben wir ja schon gesehen, daß unserem Zeitalter die geistige Gesinnung für die ästhetische Behandlung der Religionen fehlt, wie sie bis zu einem gewissen Grade im 16. Jahrhundert vorhanden war. Es bleibt uns also nichts anderes übrig, als mit kleinen ästhetischen Mitteln uns zu behelfen und vor allem sichere Fehler zu vermeiden. Ein solcher aber ist es, dem Gegner sein Relief zu erhöhen. Ein großer Gelehrter kann natürlich viele kleine oder auch große Fehler haben; aber in plumper und dreister Selbstüberhebung ein schwieriges, eingewurzeltes, tiefernstes Problem anfassen und auf offenem Markte abschlachten, das ist nicht die Art eines wahrhaften Gelehrten. Wer so verfährt, der setzt sich selbst in den Verdacht, außerhalb der feinen, scharfen Grenzlinie zu stehen, die den Gelehrten von dem schnellfertigen Tagesschriftsteller abtrennt — und er fordert daher die Frage heraus, ob er überhaupt und wie weit als Gelehrter sich bewährt habe.

So kommt zwar der Humor noch lange nicht zutage, aber es kann doch einen Spaß geben, der mehr bedeutet als eine Lustbarkeit der Nächstbeteiligten. Es mag sein, daß es der Satire allein gelingen kann, das rechte Konterfei von einem Denker dieses Schlages zu entwerfen, der die Miene eines nationalen Stimmführers annimmt, ohne in irgendeiner Sache ein Sachverständiger und ein ernsthafter Fachmann zu sein. Aus solcher Kritik zieht die Allgemeinheit ihren Vorteil. Falsche Größen werden entlarvt, und die Behutsamkeit und die Gewissenhaftigkeit der Journalistik wird verbessert. Aber zunächst erwächst uns, den maßlos und schamlos Angegriffenen, Vorteil und Hilfe daraus. Und diese Hilfe ist von einer ästhetischen Art, welche dem Humor verwandt ist. Wenn man sich erst jene Methode einer falschen Objektivität abgewöhnt haben wird, dann wird man sich unseren Gegnern gegenüber von dem Gedanken

leiten lassen, daß große Menschen große Herzen in sich tragen, und daß ein großes Herz vor allem für Gerechtigkeit und Humanität glüht, und daß es sich von diesen ewigen Leitsternen auch durch den wie immer edlen und fruchtbaren Gesichtspunkt der Nationalität nicht ablenken lassen kann.

Die Nationalität ist ein Weg zum Kulturstaat, oder aber sie ist ein Stichwort, mit dem die Romantik ihr Blendwerk treibt, mit dem sie den Staat in seinen Grundlagen zerstört. Große Herzen lassen sich nicht zum Nationalismus verrenken. Wenn daher ein Schriftsteller die Kollision mit den Grundlagen der Humanität nicht scheut, wenn er in gelehrtem Halbwissen wissenschaftliche Verleumdungen ausstreut, Kränkung und Schimpf über seine Kulturgenossen bringt, die an der Kultur seines Vaterlandes einen redlichen, unverächtlichen Anteil haben, wenn er sie in Zweideutigkeiten, die ärger sind als Gift und Dolch, dem Haß und der Verfolgung preisgibt, dann wird die Voraussetzung hinfällig, daß der Gegner eine literarische Größe sei. Und in dieser Einsicht liegt ein Trost, auch rein menschlich; aber unseren jüdischen Blättern insbesondere wird er ein anderes Ansehen geben. Dieser Trost ist ein Ersatz des Humors, und ein besserer als der Witz.

Wenn wir auch nicht hoffen dürfen, daß der Betrübnis und der Entrüstung über jene ungerechten Angriffe damit schlechterdings ein Ende gemacht würde, so werden wir doch allmählich lernen, zwischendurch zu lächeln, wenn in immer wieder neuen Auflagen das Rätsel unseres Daseins und Fortbestandes aufgeworfen wird. Große Menschen haben noch immer Respekt bezeugt vor dieser weltgeschichtlichen Existenz ohnegleichen. Für einen falschen Propheten freilich gibt es keine Wahrheit und kein weltgeschichtliches Recht. Erkennen wir sie aber erst als falsche Publizisten, lassen wir uns von ihrem falschen Glanze nicht blenden, auch wenn sie jahrzehntelang das Katheder oder die Bühne oder den Büchermarkt beherrschen, so werden wir einen leichteren Kampf mit ihnen führen. Unsere Auseinandersetzung mit ihnen wird alsdann aus der Grundstimmung heraus erfolgen, daß wir es in höherem und eigentlichem Sinne gar nicht mit I n d i v i d u e n zu tun haben. Sie sind nicht die Helden des Dramas, sondern lediglich der Chorus in seiner ganzen Unselbständigkeit und wetterwendischen Gefügigkeit. Je lauter

sie sprechen und je vordringlicher sie ihre Stimme abgeben, desto schneller verfliegt ihr Wort. Das ist der höhere Spaß im Weltgetriebe, daß alles Unklare und Gemeine zwar eine gewalttätige Wirksamkeit auszuüben scheint, daß es aber durch die Gesellschaft und die Komplikation der gemeinschädlichen Motive sich selbst vereitelt und seinen Einfluß aufhebt.

Bleiben wir nur fest in der geschichtlichen Überzeugung, daß wir eine gute, eine ewige Sache vertreten. Unsere Gegner müssen diese unsere Einsicht nicht auch selbst besitzen. Aber wenn sie uns als Nichtsnutzige in der modernen Kultur behandeln, so sind sie kurzsichtige, unreife, verirrte Subjekte. Als solche müssen wir von und zu ihnen reden, nicht aber, als wären sie Männer von Wert und Gewicht. Wir wollen sie nach dem Verdienste behandeln, dessen wir uns befleißigen, damit sie dem Schicksal des ihrigen entgehen.

Kein Frieden, sagt der Prophet, mit den Bösen. Keine falsche, gekünstelte literarische Hochachtung vor den Verleumdern unseres weltgeschichtlichen Berufes.

Das Urteil des Herrn Professor Theodor Nöldeke über die Existenzberechtigung des Judentums

Der überraschende Aufsatz bespricht ein Buch des Herrn Dr. Jakob Fromer „Vom Ghetto zur modernen Kultur". Nur soweit Herr Professor Nöldeke über dieses Buch und über seinen Autor referiert, befassen wir uns mit diesem und seinem Buche. Und nur das Wichtigste in diesem Referate wollen wir betrachten. In dem Buche ist eine Abhandlung wieder abgedruckt, welche anonym in der „Zukunft" erschienen war. In dieser Abhandlung „zeigt" der Verfasser, „daß die Juden nach dem Untergange ihres Staates in der Zerstreuung sich und den Wirtvölkern zum schweren Nachteil gewaltsam und naturwidrig ein Volk geblieben sind". Machen wir hier zuerst Halt. Was bedeutet „gewaltsam und naturwidrig" in diesem Zusammenhange? Welche Gewalt hat die Juden als „Volk" zusammengehalten? Und worin besteht die „Naturwidrigkeit" dieses Fortbestandes? An und für sich ist es nicht begreiflich, wie es „naturwidrig" genannt werden kann, wenn ein Volk sich forterhält. Man wird annehmen müssen, daß es aus der Kraft seiner Natur heraus dies vermocht hat, zumal wenn die unnatürlichsten Gewalten an seiner Ausrottung sich versucht haben. Warum soll dasjenige am jüdischen Volke unrecht sein, was an jedem anderen Volke als natürliches Recht anerkannt wird?

Das Urteil über das Volk wird aus dem Gesichtspunkte der Religion verhängt. Es wird zwar nicht ausdrücklich als ein religiöses Urteil ausgesprochen, aber wir werden sehen, daß es als solches unwillkürlich begründet wird. Es kann ja auch nicht anders gemeint sein. Denn ein Volk kann nur als ein politisches Volk zu einem Stein des Anstoßes werden. Eine politi-

sche Bedeutung aber hat das jüdische Volk als solches nach dem Untergange seines Staates nicht mehr gehabt. Das Volk der Juden ist das Volk der jüdischen Religion geworden. Nicht um einen Staat darzustellen, hat sich das jüdische Volk erhalten, sondern um seine Religion zu erhalten, hat es sich als Volk erhalten. Sollte die Mißachtung dieses Zweckes der Grund dafür sein, daß hier der Fortbestand der Juden als „gewaltsam und naturwidrig“ bezeichnet wird?

Es ist der erste Fehler in dieser Äußerung: die Religion der Juden tritt zurück gegen das Volk. Darf es nun aber von der Religion der Juden — und auf jeden Fall gehört sie doch auch mit zu dem geschichtlichen Begriffe des Volkes der Juden — wissenschaftlich ausgesprochen werden, daß sie „sich und den Wirtvölkern zum schweren Nachteil“ sich erhalten habe? Ich denke, der große Meister des arabischen Schrifttums werde anders über den Anteil der Juden an der Kultur ihrer arabischen „Wirtvölker“ urteilen. Bekanntlich erstreckte sich dieser Anteil ebensosehr auf Mathematik, Astronomie und Medizin, wie auf Grammatik, Poesie und Philosophie. Die Renaissance hat auch ganz anders über die Bedeutung der Juden für die Kultur gedacht und gehandelt; nicht minder auch die Reformation, wie der Humanismus. Und wir deutsche Juden auf allen Gebieten der Kultur lehnen es ab, von einem Manne „aus dem Ghetto“ uns über deutsches Wesen belehren, noch über das Recht und das Gewicht unseres Anteils an der Entwicklung desselben von ihm uns abschätzen zu lassen.

Wir hatten nicht grundlos in die Gegenwart vorgegriffen, denn das Referat fährt also fort: „daß das Judentum der modernen Bildung gegenüber aber gar keine Existenzberechtigung mehr habe“. Wir staunen über die beiden Glieder, die hier in Verhältnis gesetzt werden. Das Judentum ist Religion; ist auch etwa die „moderne Bildung“ Religion? Oder bestände ihr Begriff in dem Widerspruch zu aller Religion? Oder etwa nur zu der des Judentums? Wir sind ratlos. Ein hervorragender Mann der Wissenschaft bringt uns auf Leben und Tod vor das Forum nicht der Wissenschaft, sondern „der modernen Bildung“. Was bedeutet dieser Begriff? Welche Methodik bringt seine Definition zustande? Wir wissen nicht einmal genau, ob zu diesem Begriffe in unzweideu-

tiger Weise die Religion gehört, und doch wird von ihm aus dem Judentum, einer Religion, jede „Existenzberechtigung“ abgesprochen. Diesen zweiten Fehler will ich nicht qualifizieren.

Unmittelbar weiter heißt es: „Und daß der gebildete Jude wenigstens seine Kinder durch die Taufe aus der Gemeinschaft, der er geistig doch nicht mehr angehört, in die große Gesamtheit hineinbringen soll (was denn, füge ich hinzu, auch die meisten meiner jüdischen Freunde schon getan haben).“ Jetzt wissen wir, was die „moderne Bildung“ bedeutet; in der Tat ein gleichartiges Moment zum Judentum, nämlich „die Taufe“. Aber die Ungleichartigkeit tritt jetzt auf das andere Glied hinüber: „der gebildete Jude“ gehöre „geistig“ seiner „Gemeinschaft“ nicht mehr an. Die „Gemeinschaft“ ist jedoch eine religiöse; es müßte daher gesagt werden, daß er religiös ihr nicht mehr angehöre. Und so tritt alsbald auch wieder an die Stelle der „Taufe“ „die große Gesamtheit“. Welche ist das? Offenbar ist die der christlichen Religion gemeint. Diese gibt es jedoch seit der Reformation nicht mehr als einen politischen Begriff. In Österreich bedeutet „die große Gesamtheit“ die römisch-katholische Kirche, in Rußland die griechisch-katholische. Wir wollen nicht hoffen, daß es nochmals in Straßburg zweifelhaft werden kann, in welche „große Gesamtheit“ der „gebildete Jude“ „wenigstens seine Kinder hineinbringen soll“. Der dritte Fehler ist eine Verletzung der religiösen Scham. Es tut mir leid, daß ich dies der schweren Notlage wegen milder nicht ausdrücken darf.

Was liegt allein in der Einschaltung: „wenigstens seine Kinder“? Eigentlich also muß er sich selbst schon „hineinbringen“. Er muß es; denn sein Judentum hat „keine Existenzberechtigung mehr“; nicht zwar der christlichen Religion, aber der „modernen Bildung“ gegenüber! Wenn es ihm selbst jedoch konzediert wird, zu bleiben, als was er geboren ist: „wenigstens seine Kinder“ muß er von der „Gemeinschaft“, der er selbst religiös angehört, losreißen. Welche sittliche Anschauung, welche Anschauung von der „modernen Bildung“, welche Verständnislosigkeit gegenüber den inneren Kämpfen und Konflikten des modernen Seelenwesens spricht sich hierin aus. Nirgends zeigt sich die Spur eines Zweifels, ob nicht doch vielleicht ein religiöses Bedenken, ein religiöses Gefühl

in dem „gebildeten Juden“ latent sein könnte, welches ihm die Taufe seiner Kinder ebenso verbieten würde und müßte, wie er seine eigene nicht über sich zu bringen vermag. Nirgend auch eine Spur von der Andeutung, geschweige der Gegenwürdigung der Schwierigkeiten, die in jener „großen Gesamtheit“, welche durch den Begriff der „Taufe“ gedeckt wird, die großen Kämpfe der Zeit ausmachen. Der religiöse Fehler geht sonach in einen schweren Fehler, der die allgemeine Kultur betrifft, und nicht zum mindesten auch die politische, über. Es wird der Schein erregt, als ob es außerhalb des Judentums keinen Kampf zwischen Bildung und Religion, zwischen Kirche, Volk und Staat gäbe. Und es wird dadurch der politische und geschichtliche Blick von dem eigentlichen Schauplatz dieses großen Kampfes abgelenkt.

Der neue Satz beginnt mit der Religion. „Das orthodoxe Judentum, das in seiner vollen Strenge bei uns im Grunde nirgends mehr besteht, hat in sich einen festen Halt, aber sobald die Juden moderne Kultur annehmen und volle bürgerliche Gleichberechtigung verlangen, haben sie kein Recht auf Fortführung ihrer Sonderexistenz.“ Von der Religion ausgehend, ist das Referat wiederum durch die „moderne Kultur“ hindurch endlich bei der Politik angelangt. Und es ist der nackteste Antisemitismus, der hier geltend gemacht wird. Die Juden der modernen Kultur haben „kein Recht auf Fortführung ihrer Sonderexistenz“; kein Recht also auf Fortführung ihrer religiösen Sondergemeinschaft — denn eine andere „Sonderexistenz“ haben sie nicht. Diese widerspreche dem „Verlangen“ einer „vollen bürgerlichen Gleichberechtigung“. Mit Verlaub! Das „Verlangen“ ist durch Reichsgesetz erfüllt. Der Widerspruch gegen die Verfassung des Deutschen Reiches dürfte in keinem antisemitischen Programm so klar und bündig formuliert sein.

Der anonyme Verfasser dieser das Lebensrecht der jüdischen Gemeinde bestreitenden Abhandlung war von der jüdischen Gemeinde zu Berlin als Bibliothekar angestellt worden. Er wurde seines Amtes entsetzt, und seine Klage wurde vom Kammergericht abgewiesen. Das Referat sagt darüber: „Die Herren sind gewiß politisch liberal, entsetzen sich vielleicht, wenn eine protestantische geistliche Behörde einen freisinnigen Geistlichen maß-

regelt, aber ihr Fall, ja das ist ganz was anderes!" Es ist etwas ganz anderes. Die Analogie würde zutreffen, wenn der protestantische Geistliche heimlicherweise druckt, daß die Eltern seiner Gemeinde ihre Kinder katholisch taufen lassen sollen. Aber wenn er selbst zur Überführung ins Judentum anraten würde, so dürfte doch kein vernünftiger Jude sich finden lassen, der wegen der Amtsentsetzung eines solchen, die Organisation seines Amtes insgeheim denunzierenden Beamten die geistliche Behörde tadeln würde.

Wir wollen auch nicht unterlassen, einen Nebenpunkt zu berühren. „Die Bibliothekskommission hatte vorher einmal dem Verfasser einen scharfen Verweis erteilt, weil er einen christlichen Buchbinder beschäftigte, der besser und billiger einband als die jüdischen. Und dann rufen sie Zetermordio, wenn die Antisemiten die Parole ausgeben: „Kauft nicht bei Juden!" Wie unklar die Sachlage, und wie unreif das Urteil in diesen Dingen ist, läßt das Sätzlein erkennen: „der besser und billiger einband als die jüdischen". Nicht als ein anderer, und zwar jüdischer Buchbinder, der etwa früher beschäftigt worden war, sondern „als die jüdischen". Sofort tritt die Allgemeinheit ein; die Juden gegenüber dem einzelnen christlichen Buchbinder. Dieser Fehler ist populär. Aber von dem politischen Antisemitismus sind wir damit schon auf den sozialen hinabgesunken.

Und jetzt wird sogar „der fanatische Religionshaß, von dem das historische Christentum nur zuviel geerbt hat", zur Erklärung dieses Falles herbeigerufen. Dieser „fanatische Religionshaß" sei „bei der echten jüdischen Orthodoxie aus deren Wesen zu erklären und in sich konsequent, aber wieviel rein religiöser Wahn mag etwa noch bei Fromers Berliner Gegnern wirksam sein?" Hier muß ich zunächst für die jüdische Orthodoxie das Wort ergreifen. „Fanatischer Religionshaß", ob er „in sich konsequent" sein kann, will ich hier nicht untersuchen; die Religionsquellen des Judentums dagegen verpönen einen solchen. Und das bürgerliche Leben der orthodoxen Juden in allen christlichen Ländern widerspricht dieser logischen Vermutung — solange nämlich nicht andere Kulturfaktoren Zwiespalt säen. Es stände schlimm um unsere Religion, wenn die Humanität nicht ihr orthodoxes Eigentum wäre.

Indem ich nun aber zu der Insinuation über die „Berliner Gegner“ jenes unseres Richters übergehe, komme ich endlich zur spezifischen Bedeutung dieser Sache.

Herr Professor Nöldeke ist nicht nur als der große hervorragende Forscher auf dem Gesamtgeiste der orientalischen Sprachen und Literaturen weltbekannt; er ist zugleich verehrt als ein gerader, tapferer Charakter und als ein Mann von vorurteilsloser Herzensgüte. So weiß jeder, der mit jüdischen Dingen zu tun hat, daß Nöldeke zahlreichen jüdischen Schülern aus allen Ländern der Erde als ein Berater und Beistand geholfen hat; dem Menschen, ohne Ansehen der Religion und der Nationalität. Und gegen einen solchen Mann muß ich das Wort nehmen. Ich muß es, weil die Redaktion dieses Blattes mich dringend dazu aufgefordert hat. Ich muß es aber auch aus der sachlichen Erwägung, daß grade einem so hochverdienten Manne gegenüber eine aufrichtige, klare und feste Entgegnung, die bis zu einem gewissen Grade auf Verständigung hoffen möchte, notwendig ist. Die will ich nun als meine Herzensmeinung ihm vortragen.

Der Grundfehler ist hier die Skepsis gegenüber dem liberalen Judentum. Entweder Glaube oder Unglaube. Im liberalen Judentum herrscht Unglaube. Also ist die Religion gleichgültig. Also tritt die dunkle Macht der „großen Gesamtheit“ in ihre Rechte. Ähnlich hatte ja auch Theodor Mommsen in der Rolle unseres Verteidigers den schlimmsten Rat uns gegeben. Es wird vielleicht zweckmäßig sein, wenn wir an einem anderen Beispiel diesen Fehler erwägen. Er ist auch dem Protestantismus gegenüber sehr gebräuchlich und nicht minder gefährlich. Auch da sagt man: Entweder Glaube, dann aber ist kein Unterschied von Belang zwischen Protestantismus und Katholizismus; oder aber freie Bildung, vor welcher der Unterschied der Konfessionen erst recht hinfällig wird. Mit derselben historischen Kurzsichtigkeit wird hier gegen das liberale Judentum operiert. Wie man sich aber über die schlummernden religiösen Kräfte des Protestantismus bei allem seinem Rationalismus täuscht, gar nicht zu reden von seiner Wurzelkraft für die geistige Kultur überhaupt, so täuscht man sich nicht minder über die tiefe religiöse Kraft und die tiefen religiösen Quellen im liberalen Judentum, und so auch über

deren intime Zusammenhänge mit den innersten Triebkräften der sittlichen Kultur.

Es liegt mir fern, bei diesem Anlaß Differenzen hervorheben zu wollen. Aber auf zwei Momente sei kurz hingewiesen. Unsere Gegner in allen Lagern gehen irre, wenn sie die Energie unserer sittlichen Überzeugung von der Vernunftgemäßheit der Idee des Einig-Einzigen Gottes unterschätzen. Es muß sonderbar im Geiste und Gemüte derjenigen Juden aussehen, welche selbst die Trinität nicht bekennen, ihre Kinder aber diesem Glauben zuzuführen den Mut gewinnen. Hier ist eine unüberbrückbare sittliche Kluft zwischen dem modernen Juden des liberalen Judentums und jenen, auf die Nöldeke als auf „seine Freunde" sich beruft. Hier hat ihn seine Induktion, ich weiß nicht auf wie viele Fälle sie zu berechnen ist, in Irrtum gebracht.

Der zweite Punkt hängt mit dem ersten zusammen. Der Einzige Gott verträgt schon darum keine Gemeinschaft mit Christus, weil er selbst und allein der Erlöser ist. Bei idealster Auffassung der christlichen Erlösungsidee aber bleibt der unausgleichbare Gegensatz zur jüdischen Gottesidee. Auf der Unmittelbarkeit zwischen Gott und Mensch, ohne den Mittler, beruht die prophetische Idee der messianischen Menschheit. Diese Differenz liegt dem modernen liberalen Juden klar und sicher im Geiste und Gemüte. Sie ist eine tiefe Macht und Kraft in ihm. Daher sind unsere Gotteshäuser am Versöhnungstage überfüllt. Wer den Versöhnungstag nur aus dem Pentateuch kennt, der hat keine Ahnung von der sittlichen Bedeutung dieses Tages für die vielen Tausende moderner Juden, die an diesem einen Tage im Jahre ihren Zusammenhang mit ihrem Gotte, mit ihrem Seelenheil, mit dem geschichtlichen Bewußtsein ihrer Religion bekräftigen. Es kann kein größeres Vorurteil gedacht werden, als welches in der Meinung liegt, diese Tausende liberaler Juden würden nicht von einem tiefen Gefühl wahrer Religiosität getrieben.

Es ist aber auch ein schweres Unrecht, von dem die liberalen Juden betroffen werden, wenn man ihnen die Wahrhaftigkeit dieses ihres religiösen Gefühls abspricht. Und das Unrecht wirkt um so schlimmer, als daraus schwere politische Fehler entspringen, welche zugleich die intimsten Kräfte der Kultur angreifen. Betrachten wir zunächst den all-

gemeinen Fehler. Die Methode, die Echtheit und das Recht des religiösen Rationalismus anzuschwärzen, kommt immer und überall unfehlbar den Schwarzen zugute. Für die Juden wird dieses Vorurteil aber noch dadurch zum Unheil, daß man das noch lebendige religiöse Gefühl im modernen Juden abzustumpfen und zu ertöten sucht, indem man es bezweifelt und als illusorisch erklärt. Wo die entsprechenden Fehler leider sich zeigen, da ist man schnell bereit, auf die Gefahr hinzuweisen, die deshalb das moderne Judentum darbiete.

Es ist ja ganz außer Zweifel, daß ein Mann wie Theodor Nöldeke seine Freunde nicht zu dem beregten Schritte verleitet haben wird. Nehmen wir daher den umgekehrten Fall an, diese Freunde wären dem Judentum treu geblieben, so wäre Nöldeke der erste gewesen, der diese Treue bei ihnen anerkannt, hoch gerühmt, und mehr als dies, natürlich und sympathisch empfunden hätte. Dann würde er gefunden haben, in wie natürlicher Ebenmäßigkeit die Treue zur Religion, zu den Ideen, zum Wesen der Religion, zu den spezifischen Gefühlsmächten der Religion sich bei seinen Freunden verbunden zeige mit der Treue für das deutsche Vaterland, für seinen Staat, seine Geistesart, seine Wissenschaft, seine Kunst, seine gesamte Kultur. Auch die religiöse darf dabei eingeschlossen sein. Denn welcher gebildete deutsche Jude hätte nicht Sympathie mit den echten, geschichtlich fruchtbaren, kulturkräftigen Richtungen der christlichen Frömmigkeit? Nur die Zeiten des Kampfes können darin Ablenkungen und Unterbrechungen bewirken. Aber freilich ist es auch von jüdischer Seite zu hoffen, und ich gestehe es, auch zu verlangen, daß unsere christlichen Freunde das Wesen unserer Religiosität kennen zu lernen sich gedrungen fühlen, und daß es ihnen Bedürfnis werden muß, in diesem Heiligsten unseres Inneren uns die Sympathie der Verständigung und der Freundschaft zu widmen.

Die Zeit wird kommen, in der diese Hoffnung Wirklichkeit sein wird; wie sehr sie jetzt auch noch im Dunkeln liegen mag. Aber ein wichtiges Erlebnis ist diese Kundgebung eines Theodor Nöldeke deshalb, weil sie manchen unter uns die Augen öffnen muß, die sie gern vor der krassen Einsicht verschließen möchten: daß unsere schlimmsten Feinde nicht die sogenannten Antisemiten, auch nicht die Konservativen prinzipiell sind, sofern

sie die Reichsverfassung beschwören; sondern es sind jene „Freunde“, deren Handlungsweise und Konsequenzen Nöldeke unfreiwillig charakterisiert hat. Sie sind unsere Ankläger. Sie sagen nicht etwa: Wir sind Opportunisten, sind moderne Menschen; was geht uns die Religion an? Wir wollen für unsere Kinder sorgen. So entschuldigen sie sich bei ihren jüdischen Freunden. Den Christen aber sagen sie: Die jüdische Religion ist minderwertig; wir wollen nicht, daß unsere Kinder mit ihr zusammenbleiben; das Höchste, was ihr Wahrheitsgefühl etwa noch leisten könnte, wäre, zu sagen: faute de mieux lassen wir sie Christen werden. Dagegen aber, ob sie es sagen oder nicht, wirkt ihr Beispiel im nationalen Sinne gegen uns. Ihr Verhalten wird als ein nationales Opfer angesehen, das die anderen Juden daher — aus Mangel an deutschem Nationalgefühl — verschmähen. Nach diesen „Juden“ beurteilen uns die besten Christen. Darum glauben sie es uns nicht, wenn wir mit dem Propheten sagen: Ich bin Hebräer, weil ich den Ewigen, den Gott des Himmels, ehrfürchte. Diese Überläufer schwächen auch unter uns die Energie und den Enthusiasmus des religiösen Bewußtseins; sie stumpfen das sittliche Urteil ab über eine natürliche Ehrenfrage des schlichten Menschengefühls, und sie untergraben nicht minder auch die naive Überzeugung von der Verträglichkeit des Judentums mit dem deutschen Nationalgefühl.

Trotz alledem aber leben diese beiden Gemütskräfte als natürliche Gefühle unauslöschlich in uns, und sie werden in uns fortleben, indem sie einander bald mäßigen und einschränken, bald beschwingen und kräftigen, bis die ethische Entwicklung der Menschheit zu ihrer Reife gelangen wird.

Grenzsperre

Wenn ich über dieses politische Problem auch hier meine Ansicht, meinen Wunsch äußere, so bin ich mir bewußt, mich dabei streng auf meine Verantwortlichkeit als Deutscher zu prüfen. Und meine hiesigen Glaubensgenossen, welche anders als ich über diese Frage denken, suche ich aus diesem ihrem Eifer für ihre staatsbürgerliche Verantwortlichkeit heraus zu verstehen. Ich bin mir bewußt und ich mache kein Hehl daraus, daß es mein religiöser Standpunkt ist, der mich zur Ablehnung des Grenzschutzes gegen die Juden des Ostens nötigt. Und dieser mein religiöser Standpunkt ist zuvörderst mein ethischer. Denn die Menschheit ist mir das Ideal jedes Rechtsstaates. Kant sagt einmal: die Erde habe Kugelfläche, dies bedeute, daß ursprünglich niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat als der andere. Der positive Staat muß von diesem Idealbilde des Weltstaates auch in seinen politischen Bedingnissen sich leiten lassen.

Dieser ethische Grundgedanke entspricht dem Grundgedanken der jüdischen Gotteslehre. Der Einzige Gott „liebt den Fremdling". Aus dieser Liebe Gottes zum Fremdling ist das Gebot für Israel entstanden: den Fremdling zu lieben. Und aus diesem Gebot der Fremdlingsliebe ist überhaupt das Gebot der Menschenliebe, der Nächstenliebe hervorgegangen.

Ethik und Religion vereinigen sich aber in der Schutzpflicht des Fremdlings, wenn er in seinem Lande bedrückt wird. Und vielleicht hat keine politische Maßregel England so hoch gehoben in der Meinung der Völker, wie sein Asylrecht, welches wohl niemals ohne Konflikte mit anderen Staaten geblieben ist.

Es gehört nun zum großen Sinn des Krieges, daß jetzt auch unser deutsches Vaterland an dieser völkerrechtlichen Aufgabe seinen Anteil gewinnt. Schon in meinem Beitrag zu dem Buche „Vom inneren Frieden des deutschen Volkes" (Fr. Thimme) durfte ich diese Mission des deutschen Staates als eine Hoffnung

aussprechen. Und so habe ich auch in anderen Gelegenheitsschriften in dieser großen, schweren Zeit für die Anerkennung meiner Glaubensgenossen des Ostens nach der Pflicht meiner wissenschaftlichen Stellung, meines Alters und meiner Erfahrung meine Stimme erhoben.

Es ist eine lange Lebenserfahrung, die mich, den in Anhalt geborenen Deutschen, mit diesen Menschen des Ostens verbindet. Manchen dieser Männer habe ich als meinen Talmudlehrer verehrt, und nahezu von allen trage ich eine dankbare Erinnerung im Herzen. Den Charakter eines weltfremden Weisen, eines selbstlosen Dulders, eines reinen Idealisten des Geistes und der Sittlichkeit habe ich unter diesen Menschen kennen gelernt. Und mein ganzes Leben hindurch sind mir diese Menschen in geistiger Schärfe und Tiefe, wie in sittlicher Hoheit und selbstloser Weltverachtung bewundernswert geblieben. Wie ist allein schon der eiserne Fleiß, mit dem diese Menschen dem Talmudstudium sich widmen, ein subjektives Muster für alle wissenschaftliche Arbeit.

Und mit dieser geistigen Energie ist bei ihnen noch die religiöse Begeisterung verbunden. Die Verbindung besteht leider nicht mehr überall dort, aber sie ist bei vielen Tausenden noch vorhanden. Sie gibt dem Ausdruck der Intelligenz noch das Gepräge der sittlichen Hoheit. Erst neulich wieder las ich einen Bericht von christlicher Seite, in welchem nicht bloß der Rembrandttypus, sondern ausdrücklich der des Heiligen an einem solchen Kopfe im polnischen Ghetto geschildert wurde. Wie könnte ich da Gefahr für unser Vaterland fürchten, wenn Juden solchen Schlages von uns aufgenommen werden?

Dennoch wäre die Begründung des Anspruchs, den meine Hoffnung erhebt, unvollständig, wenn ich es nicht ausdrücklich ausspräche, daß ich für die Stärkung und Hebung unseres deutschen Judentums selbst es ersehne: daß uns wieder frisches Blut mit ursprünglicher Kraft zugeführt werde. Was nützt es, vorsichtig es zu verschweigen, daß wir einem unaufhörlichen Aderlaß unterworfen sind? Es hilft dagegen auch der Trost nicht, daß die Besten uns treu bleiben. Wir müssen Sorge tragen für die Zukunft, die noch schwere Gefahren für unser religiöses Sonderdasein uns mehr als ahnen läßt. Ich habe die Schattenseiten des östlichen Judentums nicht beschönigt.

Und ich habe für die polnisch-russischen Juden das deutsche Judentum nach seinem geschichtlichen Ideal als Vorbild hingestellt. Um so unbefangener kann ich daher andererseits die Kraft und den Beistand anerkennen, den wir von dem Zufluß des östlichen Judentums erwarten dürfen.

Diese Anerkennung beschränkt sich nun aber nicht etwa auf die große geistige Urwüchsigkeit, vermöge der diese Menschen in den Akademien aller Länder glänzen, sondern sie gründet sich auf das reine Menschentum, welches das politische Martyrium in ihnen erhöht und verklärt hat. Es wird gewiß niemand hierzulande geben, der nicht einen polnischen Juden von einer inneren Vornehmheit bewundert hat, wie sie kein Menschenfreund unter uns in edlerer Gestalt erleben kann.

Keine Form des Vorurteils gegen die Juden kränkt mich so tief, weil keines so sehr das reinste Menschentum beleidigt als die zur Schau getragene Verachtung dieser Menschen, welche die Kreuzträger des unseligen Judenhasses sind. Statt an ihnen, an ihren Schwächen und Gebrechen, an ihrem Schmutz und ihrem Elend den Seelenadel zu erkennen, zu erfühlen, der ihre Dulderkraft gestählt hat — diese Symbole der Ungerechtigkeit auf Erden noch zu schmähen, das vermag ich nicht zu begreifen. Das muß ich bekämpfen, als Deutscher wie als Jude.

Ich hoffe für mein Vaterland, ich hoffe für meine Religion, daß das alte, das klassische Land der Humanität, wenn anders die Logik unserer politischen Geschicke uns an solche Maßregel heranführen wird: daß es zu keiner Grenzsperre gegen die Juden des Ostens komme, sondern daß sie in Anerkennung ihrer sittlichen Würdigkeit, wie ihrer hohen kulturellen Entwicklungsfähigkeit, in die Grenzen des Deutschen Reiches aufgenommen werden.

Der ethische, der politische, der religiöse Gesichtspunkt vereinigen sich in dieser Hoffnung, von deren Erfüllung endlich auch reicher Gewinn zu erhoffen ist für den gesicherten lebensfähigen Fortbestand, den tieferen Frieden und die innigere Harmonie unter den Juden unseres Vaterlandes. Denn alle religiösen Differenzen können ihre Schlichtung und alle Gegensätze ihre Versöhnung nur finden durch geistige, durch wissenschaftliche Vertiefung in die alten Religionsquellen. Daher müssen die wissenschaftlichen Kräfte willkommen sein, die im Osten in lebendiger Tradition noch vorhanden und in produktiver Wirksamkeit sind.

Betrachtungen über Schmollers Angriff

Die Disposition unseres Gemütes bei der Abwehr antijüdischer Angriffe ist heute eine andere als vor 40 Jahren bei der Anfachung dieser Bewegung durch die „Germania", ihrer Fortführung durch Stöcker und endlich ihrer Bestätigung durch Treitschke. Als ich im Januar 1880 gegen Treitschke schrieb, konnte ich noch auf Verständigung hoffen, und ich bin in dieser Hoffnung nicht gänzlich enttäuscht worden. Jetzt aber stehen wir anders zu diesen neuesten Angriffen, mit denen man die Neuorientierung einleitet. Die Judenstatistik ist vorangegangen, und ohne sie zu berücksichtigen, benutzt Schmoller die Besprechung einer politischen Schrift, deren Verfasser ein Jude ist, zu Äußerungen, durch welche er der neuesten Judenbewegung seinerseits die akademische Bestätigung erneuert. Warum versagt unser sonst nicht zu bezwingender Hoffnungsmut gerade jetzt, so daß wir zu einer Entgegnung uns nur herbeilassen, wie wir die Ententenoten beantworten, nur uns selbst zum Troste und höchstens noch mit einer Anstandshoffnung auf einige Neutrale? Was hat sich in unserer heutigen Lage unseren deutschen Staatsgenossen gegenüber verändert?

Die Angriffe sind jetzt erfolgt, nachdem wir in einmütiger Begeisterung allesamt uns in den Blutdienst des Vaterlandes gestellt haben und während wir fast in einem jeden Hause unter uns von Trauer ergriffen sind über den Tod fürs Vaterland, den Söhne und Väter und Brüder oder entferntere, aber unserem Herzen nahestehende Verwandte und Freunde gestorben sind. Zu dem allgemeinen Leid, das auch uns wie das ganze Land betroffen hat, stößt man uns gerade in solchen Tagen tiefer Trauer und schwersten Kummers neben den allgemeinen Sorgen und Nöten nun noch diesen besondern Dolch ins Herz, der nicht nur unseren Schmerz verschärft, sondern unser Gefühl

durchkreuzt, so daß man zu dem teuflischen Verdacht gebracht wird, als wäre es abgesehen auf diese Verwirrung unseres Gefühls, als ob man unseren Patriotismus vereiteln wollte, weil er ihnen das Konzept für ihren Haß verdirbt.

In weiten Kreisen durchzittert uns der Gedanke, daß wir eines solchen Anfalls auf das rein menschliche Gefühl, eines solchen Mangels an Mitleid und Respekt für das Mitleiden derer, die man von dem eigenen Volke unterscheidet, die nun aber in Reih und Glied in diesem Volke kämpfen, uns gerade bei deutschen Menschen nicht versehen hatten; daß uns diese Verirrung zwar in unserem eigenen historischen Gefühle für den deutschen Volksgeist nicht irremachen kann, daß wir aber diese Episode dieses Weltkrieges wahrlich mehr als Deutsche denn als Juden ernst und tief beklagen, und daß wir mit Besorgnis auf das Ausland blicken, welches von diesen Vorgängen schadenfrohe Kunde erlangen wird. Diese Gefühle einer ernsthaften national-deutschen Bekümmernis sind es, welche uns heute mißmutig und widerwillig machen gegen die Abwehr jener nicht endenwollenden Anklagen. Wir dürfen uns aber der Pflicht nicht entziehen, immer wieder nicht zu schweigen, sondern, ohne die Rechnung auf Erfolg, der Unwahrheit entgegenzutreten. Wir erkennen diese Pflicht nicht nur zur eigenen Tröstung, sondern auch zur Ermahnung, wenn nicht zur Belehrung unserer deutschen Gegner. Mit unserem Rechte als Staatsbürger jüdischer Religion erkennen wir auch die Pflicht verbunden, vor dem Schaden zu warnen, der unserer Überzeugung nach der deutschen Ehre durch jede Art der Judenfeindschaft zugefügt wird. Und wir erachten unsere eigene Überzeugung für ebenso objektiv, wie unsere Gegner die ihrige halten.

Schmoller hat nicht nur in seinem Jahrbuch (Bd. 40, Heft 4) unter dem Titel „Obrigkeitsstaat und Volksstaat“ bei der Besprechung von Hugo Preuß „Das deutsche Volk und die Politik“ zur Judenfrage sich geäußert, sondern als Antwort auf seine „ganz harmlosen Bemerkungen“ in der „Täglichen Rundschau“ (Nr. 27) unter dem Titel: „Die heutige deutsche Judenfrage“. Es sei mir gestattet, an die letztere Kundgebung zunächst anzuknüpfen. „Ich hatte mit meine besten Freunde unter Juden und Halbjuden.“ Dieses Wort dürfte wirklich harmlos sein, aber es muß dennoch abgelehnt werden. Wir können keine Halb-

juden anerkennen. Nur der Rassenstandpunkt kann so unterscheiden. Wer den Begriff des Juden nur religiös faßt und wer in der Überzeugung steht und kämpft, daß nur der religiöse Begriff des Juden das geeignete Problem bildet für die Frage des nationalen Staates, der sieht in dieser Unterscheidung von Juden und Halbjuden einen verhängnisvollen Fehler. Wo möglich müßte man die ganze Bruchskala durchrechnen, um den richtigen Anteil des sogenannten Juden im deutschen Menschen festzustellen. Warum aber nehmen wir zu dieser Unterscheidung, welche doch nun einmal ethnologisch unvermeidlich scheint, eine so ernstliche Stellung?

Weil von diesem Punkte aus die prinzipielle Erörterung dieser ganzen Streitfrage geführt werden muß. Diese nämlich darf nicht beschränkt werden auf die sogenannte Rassenfrage und auch nicht auf die Differenz der jüdischen von der deutschen Nationalität. Unser Kriegsbündnis lehrt eine andere Offenbarung von der Bedeutung der Nationalitäten für den nationalen Einheitsstaat und für den Bundesstaat. Und die Konsequenz dieser Lehre bedeutet für die Bekenner der jüdischen Religion, daß sie zwar, um diese zu erhalten und ihren Fortbestand zu sichern, ihre Nationalität zu wahren haben, daß sie aber in dieser Wahrung keineswegs ihre Pflicht verkümmern lassen für ihre Zugehörigkeit zum deutschen Nationalstaat. Wenn anders nämlich die jüdische Religion in ihrem Monotheismus eine berechtigte Eigenart ist innerhalb der geistigen Kultur der Menschheit, so bedarf ihr Fortbestand, zumal unter der Mißgunst und Intoleranz der obwaltenden Differenzen, des Fortbestandes der jüdischen Nationalität. Und diese eigene Nationalität ist alsdann als eine Förderung des deutschen Staates zu erachten wegen dessen Förderung durch den Fortbestand der jüdischen Religion.

Auf diesen Punkt kommt alles an. Und alle Diskussion ist unaufrichtig, oberflächlich und von mangelhafter Gewissenhaftigkeit, wenn sie um diesen Punkt herumgeht und immer nur von der Rasse redet, die Religion aber verschweigt. Gegen die Rasse seid Ihr ja eigentlich gar nicht, denn Ihr wollt sie ja assimilieren. Und zu diesem Zwecke hauptsächlich berechnet Eure Statistik die Zunahme der Mischehen. Ihr wißt aber, daß es nicht mehr zeitgemäß ist, gegen eine Religion offen den

Kampf zu führen — die Gewissensfreiheit ist zu einem ähnlichen Stichwort geworden wie die Nächstenliebe —, daher haltet Ihr Euch lieber an die Rasse, behandelt aus deren Gesichtspunkt die Judenfrage und macht sie nur aus diesem Gesichtspunkte zu einem politischen Problem, während das eigentliche politische Problem wahrlich nicht minder die religiöse Frage und den Anteil der jüdischen Religion an der Fortentwicklung einer reinen Kulturreligion zu berücksichtigen hätte.

Es ist beinahe ergötzlich, wenn es nicht so tief traurig wäre, zu beobachten, wie sich für Herrn von Schmoller seine ganze Judenfrage um den Angelpunkt der Assimilation dreht. Alle seine Fragestellungen werden von diesem seinem Mittelpunkte aus verständlich. „Die Grundlage eines gerechten Urteils über die politische und gesellschaftliche Judenbehandlung im modernen Staate, wie in den Staaten der Vergangenheit, muß stets die Beantwortung der Frage bilden: wie groß ist die Zahl der Juden im betreffenden Staate gegenüber den germanisch-christlichen Elementen?“ Es bleibt nun auch nicht bei dieser Frage nach der Zahl, sondern sie wird noch weiter spezialisiert in bezug auf den Unterschied der Stände, der räumlichen Verteilung, sogar auch im Verhältnis zu dem Niveau des Volkes, unter dem die Juden leben, und endlich sogar auch auf die „religiös kirchliche Entwicklung des betreffenden Volkes und der unter ihm lebenden Juden“. Also bildet die religiöse Frage doch ein Moment in dieser Hauptfrage! Warum wird es aber in erster Linie nur in Betracht gezogen für das herrschende Volk, und warum wird es gegen alle die anderen sozialen Momente hintangestellt? Warum wird ferner auch das „gerechte Urteil“ für den modernen Staat im Zusammenhang gesucht mit den „Staaten der Vergangenheit“? Hat das gerechte Urteil nicht eine andere Bedeutung als ein historisches für die Staaten der Vergangenheit, und eine andere als ein politisches für den modernen Staat? Entspricht es etwa wirklich der modernen Politik, von der Verhältniszahl das „gerechte“ Urteil abhängig zu machen? Schmoller hat sich schon durch diese logische Disposition seiner Frage das methodische Problem der Politik verwirrt. Und seine an diese Disposition angeknüpften Betrachtungen führen diese Unklarheiten in weiteren Zweideutigkeiten und Selbstwidersprüchen durch.

Auch für das Mittelalter nimmt er nur das „Durcheinanderwohnen verschiedener Rassen“ als den hauptsächlichen Grund der Judenverfolgungen an. Ebenso will er die „heutige russische Judenpolitik“ erklären, wie das „Judenghetto in den mittelalterlichen Städten“. Jeder Fremde galt und gilt als Feind. „Langsam rang sich aus solchen psychologischen und kulturgeschichtlichen Zuständen die Idee heraus, daß die Menschen vor Gott gleich seien, also auch von den Menschen so behandelt werden sollen.“ Auf einmal erscheint nun doch das religiöse Prinzip als ein Moment bei dieser ganzen Frage. Aber war denn dieser Gedanke von der Gleichheit der Menschen vor Gott im Mittelalter etwa gar nicht vorhanden? Oder aber war er zurückgedrängt und vernichtet worden durch den Gedanken, daß nur, wer an Christus glaubt, die Menschengleichheit vor Gott habe? Und wie steht es heute mit diesem Grundgedanken aller wahrhaften Religion?

Die Betrachtung leitet nunmehr zur Aufklärung des 18. Jahrhunderts über, welche „den Anfang der äußeren Rechtsgleichheit gebracht habe“. Er fährt aber unmittelbar fort: „Soll eine solche Früchte tragen.“ Wir halten inne. Ist die Aufklärung nicht an und für sich selbst eine reife Frucht, die nur noch ferneren Wachstums und eigener Höherentwicklung zugänglich bleibt, aber nicht erst auf ihre Früchte hin zu prüfen ist? Der Autor fährt fort: „so muß sie verbunden sein mit einer Assimilation.“ Das also ist der Kern der Frucht, die von der Aufklärung gefordert wird. So ist denn also die Aufklärung an sich selbst unreif und ihre Entwicklung wird nicht von dem Ausbau ihres Prinzips bedingt, sondern von einer heterogenen Sache, nämlich von der Assimilation der „rassenfremden Minorität“. Die Gleichheit der Menschen vor Gott wird somit in den Schwierigkeiten der Politik zu einer frommen Redensart, der auch die Aufklärung keinen gediegeneren Gehalt zu geben vermag: es kommt alles vielmehr nur darauf an, daß die rassenfremde Minorität der herrschenden Rasse sich assimiliert. Unreligiös und unethisch, wie dieser ganze Aberglaube an die Statistik ist, so ist auch die Assimilation nichts anderes als ein falsches Wort, erfunden und gebraucht, um die Tendenz zu verbergen, welche schon die Aufklärung gebrandmarkt hat: eine Religion und ihre Bekenner als solche vertilgen und aus-

rotten zu wollen. Statt der Austreibung und Ausrottung sagt man Assimilation. Welches Ziel aber hat sie? Die Nation, welche den Staat bildet? Ist denn aber der moderne Nationalstaat etwa durch eine Nationalität bedingt? Oder aber beruht seine Modernität nicht gerade in der Aufgabe und der Macht, verschiedene Nationalitäten in der Idee des Staates zu der Einheit einer Nation, eines nationalen Staates zu vereinigen?

Haben nun die deutschen Juden, um nicht weiter als auf Moses Mendelssohn zurückzugehen, diese ihre Fähigkeit und diesen ihren heiligen Willen etwa nicht bewiesen, dem deutschen Nationalstaate mit Herz und Geist anzugehören? Was soll die Bedingung der Assimilation für uns noch bedeuten? Mit Entrüstung, mit Verachtung weisen wir sie zurück, weil man eine Forderung der Falschheit, der sittlichen Unaufrichtigkeit verachten darf und verachten soll. Wir sind Deutsche, weil wir Deutsche sein wollen. Und wir fühlen die Befähigung, diesem großen Volke mit seiner Geistesgeschichte uns einzugliedern, hauptsächlich in der unerschöpflichen Kraft unserer Religion, unseres reinen Glaubens an den einzigen Gott und der ewigen Sittenlehre, die diesem Glauben entsprossen ist. In dieser Religion und kraft ihrer sind wir Bürger des Deutschen Reiches geworden. Die Unterstellung, daß uns das deutsche Staatsbürgerrecht verliehen worden wäre unter der weisen Voraussicht der allmählichen Preisgabe unserer Religion durch uns selbst, weisen wir mit Entrüstung zurück, nicht nur als einen heimtückischen Angriff auf unsere religiöse Treue und Ehre, sondern nicht minder auch als eine Schändung der deutschen Gewissenhaftigkeit und Aufrichtigkeit.

Folgen wir jetzt wieder dem weisen Daniel. „Seit 1848 bis 1870 hat die Assimilation der obersten Judenschichten in Deutschland große Fortschritte gemacht.“ Man sollte denken, diese großen Fortschritte würden jetzt anerkannt werden für die kulturellen Leistungen der deutschen Juden in Handel und Gewerbe, in Kunst und Wissenschaft, wie in der Anteilnahme an der deutschen Politik; weit gefehlt! Der Autor fährt fort: „unter dem Einfluß der humanitär-liberalen Ideen, des beginnenden Konnubiums zwischen Germanen und Semiten, des wachsenden Übertritts der assimilierten oberen Schichten des Judentums zu einer der christlichen Kon-

fessionen." Jetzt wissen wir genau, worin die „großen Fortschritte" der Assimilation bestehen. Und man muß anerkennen, daß Schmoller aufrichtig sein kann, wo er es sein will. Aber daß er in dieser Unverhohlenheit einen wahrhaften deutschen Geist bekundet habe, das wage ich ihm zu bestreiten. Und soviel wenigstens wird er doch wohl von meinen Arbeiten von weitem vernommen haben, daß er sich scheuen wird, mir das Recht abzusprechen, miturteilen zu dürfen über das, was der deutsche Geist in seinen wahrsten Tiefen zu bedeuten habe. In demselben Heft seines Jahrbuchs, das die Fehde enthält, berichtet er über das Buch „Vom inneren Frieden" (von Friedrich Thimme), und während er über die allermeisten dieser Aufsätze ein urteilendes Wort oder größere Bemerkungen der Anführung des Beitrags hinzufügt, schweigt er bei meinem Beitrag in einer Beredsamkeit, welche um so bedeutsamer ist, als mein Beitrag über „Deutschtum und Judentum" der einzige ist in diesem Friedensbuche, in welchem der Jude überhaupt erwähnt wird. Und auch hier steht mein Beitrag leider nur unter der Rubrik der Nationalitäten, während die der Religion nur die beiden christlichen Konfessionen kennt.

Jetzt wissen wir auch, welche Bedeutung das Konnubium hier hat: daß es nur die Zwischenstufe bildet zum Übertritt. Was ist aus den deutschen Menschen geworden, welche die Treue als die höchste Menschentugend achteten und liebten, welche daher auch die religiöse Treue bei den Juden als einen sittlichen Charakterzug ehrten. Diese Aufklärung war der Grundzug des deutschen Liberalismus, und in diesem Liberalismus bestand die Grundkraft und die Grundquelle, aus welcher die nationale Gesinnung und die Einheitsbestrebung des deutschen Volkes hervorgegangen ist. Diese nationale Urkraft kann nun aber nicht untergegangen sein im deutschen Volke. Und wie wir gegen Ausschreitungen der Alldeutschen uns wehren, so müssen wir auch die Gefahr und die Verderbnis erkennen lernen, welche in dieser neudeutschen Frivolität liegt. Hinweg mit diesem plumpen, gleißnerischen Worte der Assimilation. Wir sind und wir wollen sein in den Fragen der allgemeinen Kultur Eures Geistes und Eurer Sittlichkeit. Wir können aber gar nicht mehr daran zweifeln, welche Verführung Ihr unter dem Worte Assimilation zu verbergen sucht. Hier ist der deutsche Purismus

an seinem richtigen Orte. Setzt ein ehrliches deutsches Wort ein für dieses Fremdwort!

Was kann man nun noch von den Ratschlägen erwarten, die nach solchen Zurüstungen der gelehrte Autor anstellt? Sie bilden denjenigen Teil dieser Ausführungen, der menschlich am meisten abstößt. Wir erfahren zunächst nämlich, daß dieser Gelehrte das westdeutsche Judentum, vollends das assimilierte, für eine „glückliche Zugabe zur germanischen Rasse" hält. „Es hat die deutsche Volkswirtschaft sehr gefördert. Aber es schließt die Gefahr in sich, daß es durch seine geschäftliche Überlegenheit, die es oft noch, und zwar mannigfach, durch zweifelhafte Mittel ausnützt, viele innere soziale Verstimmungen und Kämpfe erzeugt." Über den sachlichen Wert dieses Urteils verliere ich kein Wort; ich kann es nur nicht recht vereinbaren mit dem vorausgehenden Urteil über die „glückliche Zugabe". Aber bis jetzt hat der Volkswirtschaftler gesprochen; was hat endlich der Professor zu sagen, der, als solcher, nämlich mit Rücksicht auf die Universitäten schon in dem eigentlichen Aufsatze das Wort genommen hatte. „Die Neigung des Juden, wo er in eine einflußreiche herrschende Stellung kommt, die Germanen und Christen zu benachteiligen, ist noch so mannigfach vorhanden." Jetzt wird die Anklage ganz ernsthaft. Die Juden, und jetzt sind es die assimilierten in den herrschenden Stellungen, sind also, kurz gesagt, Betrüger. Solche Leute assimiliert man und auf solche assimilierten Juden setzt man weitere Hoffnungen. Wie häßlich ist dieser Widerspruch. Soll ich wirklich noch alles Weitere durchhecheln? Die Hausindustrie und der Landwucher, diese alten Ladenhüter des gemeinsten Antisemitismus, auch sie werden hier nicht verschmäht.

Bei der Offiziersfrage kommt dann noch ein köstlicher Purzelbaum. „Wenn heute der betreffende Offizierskandidat sich taufen läßt, so wird er in der Regel gewählt. Das empört die Gefühle aller freier Denkenden." Nun aber werden diesen entgegengestellt „die strengen und orthodoxen Christen", die den getauften Juden durch die Taufe zu Gott in ein „ihn innerlich umbildendes Verhältnis kommen lassen". Und dieser „mystisch-orthodoxe Standpunkt" sei der Glaube eines Teils „unserer östlichen Landaristokratie". Aber der Freidenker „findet mit Recht, daß meist die charakterlosen Juden es sind, die

sich aus äußerlichen Gründen taufen lassen". Wer hat denn nun aber eigentlich nach Herrn von Schmoller recht: die östliche Landaristokratie mit ihrem Glauben an die Mystik der Taufe, der „nicht übersehen werden darf", oder der Freidenker, der „mit Recht" eine Charakterlosigkeit in den meisten Judentaufen findet? Das sittliche, das religiöse Urteil schwankt hier taumelnd von einer Opportunität zur anderen hinüber.

Und schließlich scheint sich alles in die liberalste Wohlgefälligkeit auflösen zu wollen. „Übrigens weiß ich aus zuverlässiger Quelle." Man kennt sattsam dieses Wissen aus zuverlässigen Quellen. Genug davon. Aber der Mann wird wirklich gemütlich. „Diese Hoffnung wird sich in dem Maße realisieren, als die religiösen Gegensätze sich mildern, als der innere sittliche Gehalt der christlichen und der jüdischen Religion mehr als Dogma und die Mystik zur Hauptsache werden." Was hören wir da: es gibt einen inneren sittlichen Gehalt erstlich für die jüdische Religion, aber auch für die christliche, der unterschieden wird von Dogma und Mystik! Durch diese Unterscheidung wird ja aber die ganze Assimilation lahmgelegt, oder nicht etwa auch überflüssig? Oder soll sie wirklich durchweg nur der Rasse wegen gefordert werden? Kann den Juden aber ernstlich zugemutet werden, durch das Dogma und die Mystik der östlichen Landaristokratie hindurchzuwaten, bis der innere sittliche Gehalt der Religion einstmals erreicht sein wird, der ja übrigens auch der jüdischen Religion hier zuerkannt wird. So wird es denn sonnenklar, daß das ganze Lockgespenst der Assimilation in ein leeres Nichts verschwindet, sobald der anständige moderne Gelehrte die Sprache wiederfindet.

Aber leider sind wir schon daran gewöhnt, daß dieser Denker nicht auf der geraden Linie sich halten kann. Nach dem angeführten Satze heißt es unmittelbar: „als die Juden selbst da, wo sie die Macht haben, ebenso duldsam und gerecht gegen die Nichtjuden werden, wie sie es von den Christen verlangen." Also „werden" sollen die Juden erst duldsam und gerecht gegen die Nichtjuden; sie sind es also noch nicht. Und welche Beweise hat der Mann für diese harte Anschuldigung vorzubringen, welche allein schon hinreichend wäre, den Juden den Hals zu brechen und ihnen alle Disposition zu der vergönnten Assimilation abzusprechen?

Jetzt kommt nun aber eine Schlußbetrachtung, höchst wirkungsvoll für einen Zeitungsartikel, aber ebenso bedenklich für einen gewissenhaften Gelehrten. „Hätten wir nur Nathannaturen unter unseren 600 000 deutschen Juden, so gäbe es überhaupt heute kaum eine Judenfrage mehr“ (auch dann nur „kaum“), „aber wir haben auch noch Shylocknaturen, und die Mehrzahl der Juden steht vielleicht zwischen diesen beiden Extremen in der Mitte. Ganz ebenso ist es freilich auf christlicher Seite.“ Muß einem da nicht die Geduld ausgehen? Wenn es ganz ebenso auf christlicher Seite ist, muß man da nicht mit Mephisto fragen: Wozu der Lärm?

In der Folge aber wird die christliche Shylocknatur noch genau definiert durch den „christlich-germanischen Rassenstolz und die althergebrachten Vorurteile, die Sitten, die zur Unsitte geworden sind“. So dankenswert, ja in vollem Ernst, so anerkennenswert als eine wirkliche Aufrichtigkeit der Gesinnung diese Parallelisierung gemeint sein mag, so trifft sie doch nicht ganz zu. Denn Shylock hat nicht nur Rassenstolz und Unsitten, sondern den Haß gegen den Hasser. Und dieser Christenhaß, als eine Eigenschaft des jüdischen Charakters, ist das Vorurteil des Mittelalters, welches leider nicht ausgestorben ist; und deshalb ist diese Unterscheidung der Nathannatur und der Shylocknatur auch heute noch sehr gefährlich.

Das eben ist ja aber die große Lehre, welche Lessing seinen Nathan für alle Zukunft verkünden läßt: daß der Jude den Christen nicht nach seinen schlimmen Worten beurteilt und auch nicht nach solchen Handlungen; daß der Jude nicht schlechthin den Christen haßt, sondern daß er seine Großmut anerkennt und liebt, wo sie ihm zuteil wird.

Und das ist die große Entwicklung, welche der deutsche Geist an dem jüdischen Geiste vollbracht hat, daß er diesem die Einsicht eingeprägt hat von den Wohltaten, die der jüdische Geist vom deutschen Geiste empfangen kann und empfangen soll. Es gibt keine Shylocknatur unter uns gegenüber dem deutschen Geiste. In der unbedingten Dankbarkeit und in der aufrichtig innigen Liebe zum wahrhaften deutschen Geiste sind wir deutsche Juden allesamt Nathannaturen. Wir lassen uns in dieser Liebe zu dem, was wir als deutschen Geist im deutschen Volke erkannt haben, nicht beirren durch alle die Spiegel-

fechtereien, Zweideutigkeiten, Niedrigkeiten und Gehässigkeiten einer deutschen Abart, von der keine Volksart verschont bleibt. In unserer Liebe zum Echten und Wahrhaften des deutschen Volkes lassen wir uns nicht irremachen von allen jenen Irrgeistern. Wir sind und bleiben fest und treu als Juden und als Deutsche, als Deutsche jüdischer Religion.

Bis hierher habe ich als deutscher Jude gesprochen. Im nächsten Heft will ich, als alter deutscher Professor, gegen den hochgestellten Kollegen meine Amtspflicht zu erfüllen suchen.

„Obrigkeitsstaat und Volksstaat, ein mißverständlicher Gegensatz." So überschreibt Schmoller selbst seinen Artikel (Jahrbuch, 40. Jahrg., Heft 4). Das ist auch unsere Meinung; wir wollen aber sehen, ob Schmoller den falschen Gegensatz richtig auflöst.

Ein Buch von Hugo Preuß „Das deutsche Volk und die deutsche Politik" beurteilt Schmoller neben einem Buche von Hans Delbrück. Er lobt und rühmt Preuß, aber mehr als seine Belobigung spricht für den Mann, was er von ihm anführt aus dieser Schrift, während er zugleich aus des Verfassers kommunaler Tätigkeit die Tendenz dieser Schrift beurteilen zu dürfen glaubt. „Er ist der Häuptling des Berliner kommunalen Freisinns geworden, der, sozial auf semitischer Millionärbasis beruhend, unsere Hauptstadt mehr oder weniger beherrscht." (S. 424.) Von dieser mit einer solchen Objektivität gewürdigten Persönlichkeit führt er nun aber aus dem vorliegenden Buche die Sätze an: „Wenn man Staatsbürger wegen ihrer Abstammung oder ihres religiösen Bekenntnisses oder ihrer Gesinnung oder ihrer Betätigung in der Arbeiterbewegung von der verfassungsmäßigen Gleichberechtigung ausschließt, so wird diese Rechtswidrigkeit doch nicht dadurch geheilt, daß man den wahren Grund der Ausschließung vorsichtig verschweigt. Die Unwahrhaftigkeit des Systems wird dadurch noch verschärft . . . denn es sind in der Regel nicht die nach Anlage und vor allem nach Charakter für das öffentliche Leben Geeignetsten, die sich um alle jene Ausschließungsgründe herumzudrücken verstehen, und die deshalb von dem System mit Vorliebe ausgelesen werden." (S. 425.) Wer mit solchem Freimut schreibt, der ist in der „semitischen Millionärbasis" nicht untergegangen, sondern hat sich sein soziales Herz und sein religiöses Gewissen offenbar

bewahrt. Die wissenschaftliche Anerkennung kann daher durch die unfeine Hinweisung auf ökonomische Privatverhältnisse objektiv nicht herabgedrückt werden.

Schmoller kann diesen Hieb gegen die Vergewaltigungspraxis in unserem Obrigkeitsstaat nicht parieren. „Ich verkenne nicht, daß in diesen Vorwürfen ein Teil von Wahrheit liegt: der jüdische Assessor, der sich taufen läßt, um gewisse Ämter zu erreichen, der jüdische Gutsbesitzer, der das gleiche tut, um in der Selbstverwaltung emporzukommen, ist sicher nicht der Beste seines Glaubens und seiner Rasse. Aber deshalb ist es doch entfernt nicht allgemein richtig, daß wir die Rechtsgleichheit unserer Verfassung gröblich verletzen, weil einzelne Ämter noch nicht jedem jüdischen ungetauften Bewerber erreichbar sind.“ Man bedenke, daß Schmoller den Obrigkeitsstaat vertreten will. Dennoch belastet er die Obrigkeit getrost mit der Ausführung von Rechtswidrigkeiten und bestreitet in solchem Verfahren eine Verletzung der Verfassung. Wie ist ein solcher Widerspruch zu erklären?

Hören wir weiter. „Das große Ideal der politischen und rechtlichen Gleichberechtigung läßt sich nur in dem Tempo durchsetzen, als das Volksbewußtsein sich dem Standpunkt des Gesetzes angepaßt hat.“ (S. 426.) Flugs wird also das „Tempo“ im „Volksbewußtsein“ zur Norm für das Bewußtsein der Obrigkeit, und an die Stelle des Obrigkeitsstaates ist so unversehens der Volksstaat auf der Grundlage des Volksbewußtseins getreten. Der „mißverständliche Gegensatz“ hat sich sonach sehr gegen die Absicht Schmollers zugunsten des Volksstaates aufgelöst. Indessen ist gegen diese Auflösung vielmehr der Obrigkeitsstaat als das richtige Prinzip aufrechtzuerhalten. Nicht das Volksbewußtsein darf die Obrigkeit hemmen und zügeln, sondern mit dem Geiste des Gesetzes hat die Obrigkeit das Volk zu erziehen und das Volksbewußtsein zu erleuchten.

Schmoller würde nicht in diesen offenbaren Widerspruch verfallen sein, wenn er nicht den Begriff des Volkes für den Volksstaat durch die Unterscheidung „einer Minorität der Rasse, des Glaubens usw.“ entstellt und verwirrt hätte. Und gegen diese Minorität erhebt er die Verdächtigung, daß sie sich „bei freier Zulassung rasch zur intoleranten Herrscherin des Staates bzw. der betreffenden Verwaltung, der einschlägigen Organe

zu machen weiß“. Und auf diese Vermutung hin — oder wäre sie etwa auch eine statistische Wahrheit? — wird der Obrigkeitsstaat um seine Autorität gebracht, die im letzten Grunde auf der Gewissenhaftigkeit seiner ausführenden Organe beruht.

Wie steht es denn aber mit den Beamten selbst, mit den Personen der Obrigkeit, welche, als weise Hüter der herrschenden Rasse, unter der Obhut des Tempos den Rechtsbruch zu vollführen haben? An sie denkt man gar nicht; ihre persönliche Verantwortlichkeit für ihren Eid auf die Verfassung wird gar nicht als eine sittliche Gefahr, sowohl des Obrigkeitsstaates, wie des Volksstaates in diesem, mithin als eine Gefahr für die nationale Sittlichkeit in Betracht gezogen.

Doch ich will jetzt vornehmlich auf die Bemerkungen antworten, welche Schmoller mit Bezug auf die Universitäten gemacht hat. Die Verfassung sei nicht verletzt, „weil an den Universitäten noch nicht alle zahlreichen jüdischen Privatdozenten so rasch Professoren werden, als sie persönlich glauben, es nach ihrem Talent zu verdienen ... Wie rasch haben die jüdischen Privatdozenten und Professoren zugenommen! Wie rasch haben die Juden es erreicht, daß an einzelnen Kliniken jahrelang nur jüdische Assistenten angestellt wurden, wie bewahrheitete sich in manchen Fakultäten die Prophezeiung, daß der erste jüdische Ordinarius in zehn Jahren fünf und mehr andere Juden nach sich ziehe! Die Benachteiligung der Juden im preußischen Staatsleben ist heute fast schon dem Verschwinden nahe und macht bereits dem Gegenteil da und dort Platz.“ Was nun diese Statistik aus dem Handgelenk betrifft, so kann sie für einen Volkswirtschaftslehrer nicht anders denn als ein schlechthin unverzeihliches Verfahren bezeichnet werden. Denn sie widerspricht in jeder Hinsicht den offenkundigen Tatsachen und sie ist eine vollkommene Entstellung des schreienden Notstandes für jüdische Universitätslehrer, deren Zukunft und deren Nachfolge. Aber es widerstrebt mir, auf diese ganze Rechnerei mich herabzulassen. Was ich diesem Kollegen und seinen Gesinnungsgenossen von den Universitäten bei diesem Anlaß zu sagen mich gedrungen fühle, ist folgendes:

Die Lehrfreiheit ist das Palladium der Wissenschaft an den deutschen Universitäten. Schmoller hat sich ein Verdienst erworben, als er in dem Prozesse Arons für den Sozialdemokraten

das Recht der Privatdozentur behauptete und zu wahren suchte. Da ging er wieder in den Spuren seines ehemaligen Kampfes gegen Treitschke. Aber auch die Selbstverwaltung muß innerhalb der Fakultäten vor Unrecht geschützt werden. In den Verwaltungskörpern der Fakultäten ist ja eine Identität von Obrigkeitsstaat und Volksstaat wirklich vorhanden. Oder sollten die Fakultäten etwa in ihrer Zusammensetzung und in ihren Beschlüssen vom Referendum des Volkes abhängig gemacht werden? Die Professoren selbst sind hier das Volk und zugleich die Obrigkeit. Um so dringlicher gilt für ihre persönliche Verantwortlichkeit die Forderung der politischen Gewissenhaftigkeit.

Indessen will ich auch hier vornehmlich den Standpunkt der Wissenschaft vertreten. Nicht will ich aber in diesen Tagen unserer nationalen Bedrängnis etwa den Höhenstand unserer Universitäten insbesondere in manchen Wissenschaften in Frage ziehen. Auch will ich gar nichts von meinen über mehr als ein Menschenalter sich erstreckenden eigenen Erfahrungen weder im allgemeinen wissenschaftlichen Leben, noch gar im eigenen Fakultätsdienst verraten. Übrigens ist auch mir mancherlei im Laufe der Jahre von Angesicht zu Angesicht mitgeteilt worden, wie man im Ministerium selbst über die Fakultätsberichte an diesem zarten Punkte denkt. — Meine Sache jedoch ist vorzugsweise die Wahrung und Vertretung des prinzipiellen Standpunktes. Ich glaube demgemäß immer bei meinem Handwerk zu bleiben, wenn ich als Publizist das Wort ergreife. Nur von den Prinzipien der wissenschaftlichen Freiheit aus stelle ich meine Überlegungen an und richte bei diesem Anlaß meine Mahnung an die Berufsgenossen.

Wenn man in eine Fakultätssitzung geht, für welche auf der Tagesordnung die Beratung über eine zu besetzende Professur steht, mit dem Gedanken: wenn nur nicht wieder ein Jude dabei in Frage kommt — dann verdirbt man sich schon mit diesem Gedanken die Stimmung und Gesinnung, aus der heraus ein unbefangenes wissenschaftliches Urteil hervorgehen kann. Ich denke gar nicht daran, daß der aus solcher Befangenheit zu umgehende etwaige jüdische Kandidat in manchen Fällen der bessere sei; ganz abgesehen von dieser Möglichkeit will ich nur hinweisen auf die Gefahr für die zu gewinnende Richtigkeit des wissenschaftlichen Urteils, welche durch jene Neben-

überlegung, selbst wenn sie nicht einmal die Oberleitung erhielte, unvermeidlich wird. Die wissenschaftliche Verantwortlichkeit wird abgestumpft durch jede Nebenrücksicht, auch durch die angeblich nationale! Und jeder, der die Schwierigkeit eines genauen wissenschaftlichen Urteils zu erwägen vermag, wird erkennen müssen, daß sie unabsehlich gesteigert wird durch eine so komplizierte Nebenfrage, bei welcher Rasse und Religion mitsprechen und die Nebenfrage leicht in die Hauptfrage umwandeln.

Wenn nun ferner aber sogar nicht nur der christliche, sondern der erst Christ gewordene Bewerber dem jüdischen Bewerber, wie allermeist üblich, vorgezogen wird, so tritt eine neue Gefahr an die Universitäten heran, über die ich bei diesem Anlaß meine Meinung nicht verschweigen darf. Wir brauchen an den Universitäten nicht nur gründliche und schöpferische Gelehrte, sondern auch Charaktere von sozialer Gesinnung in den Konflikten der Politik, welche für die Wissenschaft zumeist zur sozialen Politik sich zuspitzt. Die Universität ist das Flußbett des Volkes für die Freiheit und Reinheit der Wissenschaft und für die Echtheit der nationalen Gesittung. Macht die Professoren zu Knechten der jeweiligen Politik, die überall mit dem Ständestaat zu ringen hat, und Ihr unterbindet die Hauptquelle der geistigen und sittlichen Volkskraft.

Ich muß auch vom Juden reden, den Ihr durch Eure Verwaltung des Rechtsstaates zum Übertritt verführt. Der Jude, der bei dem heutigen Widerspruch zwischen der durch die Verfassung gewährleisteten Rechtsgleichheit und ihrer Handhabung durch die Verwaltung, sowie deren Nachleben in den höheren Volksschichten, zur herrschenden Religion übergeht, der enthebt sich mitleidlos seiner Zusammengehörigkeit mit Geburtsgenossen, die in seinem Gefühle fortleben muß, wenn er überhaupt Gemüt hat. Leute aber von so innerlich zerrissenem Gemüte können nicht sittliche Zierden der akademischen Körperschaften sein. Durch die Verführung zur Taufe werden daher nicht nur die Juden dezimiert und geistiger Kräfte für ihr Gemeindeleben beraubt, sondern in solchen Juden wird auch das deutsche Volk in seinem Gemüte vergiftet. Und ich habe immer meine Stimme dagegen erhoben, daß solche Männer, über die ich individuell nicht urteile, die für meine Betrachtung nur statistische Figuren

sind, die geeigneten Charaktere, als Lehrer der akademischen Jugend, sein können.

Diese prinzipiellen Erwägungen sind es, die für mich allein verantwortliches Interesse haben und die ich dieser ganzen verworrenen Auffassung und Beurteilung Schmollers entgegenhalte.

Und so komme ich wieder auf den Punkt zurück, von dem ich im ersten Artikel ausgegangen war. Der Grundfehler der ganzen Behandlung der Judenfrage liegt in der Vernachlässigung des religiösen Punktes, der wahrlich, obzwar dies nicht eingestanden wird, die Grundkraft der ganzen Differenz ausmacht. Geht endlich einmal an die Prüfung der Frage heran: ob der jüdischen Religion, und zwar nicht nur als Vorstufe und auch nicht nur in ihrer ganzen bisherigen Geschichte, sondern auch aktuell noch für die Gegenwart und alle Zukunft eine Bedeutung zusteht. Lernt es erst verstehen und erwägen, was der einzige Gott zu bedeuten hat für die Geistigkeit Gottes, und wie die absolute Geistigkeit Gottes zur Bedingung wird für die echte rationale Wahrheit der Kulturreligion. Lernt es ferner erst erwägen und bedenken, was dieser sachlichste Grund der Religion, der in der Rationalität des einzigen Gottes besteht, nicht allein für ihre sachliche Wahrheit, sondern auch für die Wahrhaftigkeit des Glaubensbekenntnisses zu bedeuten hat — und was endlich die Wahrhaftigkeit des Glaubensbekenntnisses zu bedeuten hat für die menschliche Wahrhaftigkeit überhaupt in allen geistigen und sittlichen Fragen — dann erst werdet Ihr Euch in die Lage versetzt haben, über das Kulturrecht des Judentums zu einem richtigen Urteil gelangen zu können.

Noch ist die jüdische Religion mit ihrem „Höre Israel!“ eine lebendige Wirklichkeit unter Euch. Setzt Euch nicht hinweg über dieses historische Wunder aus dem Aberglauben der Rasse, sondern laßt nicht die Leitung fahren, welche die unendliche Idee der messianischen Menschheit, gemäß dem einzigen Gotte, dem geschichtlichen Bewußtsein zu geben vermag. Bedenkt auch, daß von dem sittlichen geschichtlichen Bewußtsein allein am letzten Ende auch die politische, auch die nationale Frage in allen ihren Einzelproblemen gelöst werden kann.

Die sogenannte Judenfrage ist sonach durchaus keine isolierte Frage, weder innerhalb der Religionen, noch innerhalb der Kulturnationen. Sie ist vielmehr die Frage des absoluten Monotheismus.

Dieser aber bildet für alle Religionen und daher für alle Völker das höchste Ideal: das Ideal der reinen Religion. Das Vorurteil der fremden Rasse hat weder die Aufklärung noch das moderne Staatsrecht von den Juden abzuwälzen vermocht. Nur vor der Einsicht von dem Werte ihrer Religion kann es, wird es verschwinden.

Mehr aber als mit andern Völkern ist das Problem der reinen Religion mit dem deutschen Geiste verwachsen. Daher dürfen wir deutsche Bekenner des jüdischen Monotheismus der geschichtlichen Zuversicht leben, daß wir als innerliche Glieder des deutschen Volksgeistes immer bewußter, immer treulicher und aufrichtiger anerkannt werden. Und so bleiben wir getrost und zuversichtlich deutsche Menschen und deutsche Staatsbürger, als unerschütterliche Bekenner der jüdischen Religion.

Der Prophetismus und die Soziologie

Der Materialismus der Geschichtsschreibung besteht darin, daß er die gesamte Kultur in allen ihren Leistungen und Bestrebungen aus dem Zwange der wirtschaftlichen Bedingungen herzuleiten sucht. Unter diesem Gesichtspunkte verlieren die rein geistigen Kräfte ihre schöpferische Selbständigkeit, und die sittlichen Ideen werden zu Ausgeburten der wirtschaftlichen Bedürfnisse und Beweggründe.

Dieser Einseitigkeit gegenüber bringt die Soziologie Musterung und Ordnung in die Triebkräfte der Kultur, läßt keine derselben von den andern unterdrückt werden, sondern sucht ihre Wechselwirkung und gegenseitige Durchdringung zu erforschen und durchsichtig zu machen. Ihr leitender Gesichtspunkt muß daher bleiben, die Eigenart aller Kulturkräfte aufrecht zu erhalten, so daß durchaus nicht die Wirtschaft als die alleinige Grundkraft der Kultur gelten darf, sondern daß die geistigen und sittlichen Ideen in dem Geheimnis ihrer Originalität gewahrt bleiben, dessen allmähliche Lichtung, wenngleich unter der Berücksichtigung aller anderen Kulturtendenzen, dennoch für ihre Eigentümlichkeit der Geistesgeschichte allein vorbehalten bleiben muß. In dieser Vorsicht und Umsicht betrieben, hat die Soziologie ihren methodischen Wert und ihre heilsame Fruchtbarkeit. Sie ist, oft zwar unbewußt, von der Einsicht durchdrungen, daß die Wirtschaft selbst ein Produkt der geistigen Ideen sein möchte.

Der gesteigerte Materialismus ist es nun aber, wenn der Versuch gemacht wird, die sittlichen Ideen der Religion, diese zarteste Blüte alles Geistigen, eines eigenen Mutterbodens zu berauben und sie lediglich als Schößlinge der wirtschaftlichen Urkraft zu entlarven. Bei dem inneren Zusammenhang von Sittlichkeit und Religion wird dadurch die Religion überhaupt zu einer Nebenfrucht der Wirtschaft, und der Gedanke der

Gottheit ist alsdann freilich nicht mehr Priesterbetrug, aber die Vogelscheuche der alle Kultur erzeugenden Ackerwirtschaft.

Während es ein Ruhm der protestantischen Kathedertheologie ist, daß sie in ihrer Bibelforschung im Prophetismus den gewaltigen Eigenwert sittlicher Urgedanken enthüllt hat, in denen eine schöpferische Geisteskraft sich bewährt habe, sind wir neuerdings durch jenen verkehrten Materialismus überrascht worden, der sich mit Unrecht auf die Soziologie beruft. E. Troeltsch hat sich mit seiner Deutung des Prophetismus der ganzen bisherigen Bibelforschung entgegengestellt, indem er in der philosophischen Zeitschrift „Logos" die ethische Bedeutung des Monotheismus bestreitet, die Ethik der Propheten zu einer Bauernmoral herabwürdigt und demgemäß auch den Universalismus der Gotteslehre auf den Partikularismus eines Stammesgottes zurückpreßt.

Damit wird das Judentum als Religion vernichtet. Denn unter Religion versteht man hoffentlich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, und nicht ausschließlich zwischen Gott und einem einzelnen Volke. Israel wird im Prophetismus zum „Knechte des Ewigen". Als Knecht Gottes wird es der Diener der Menschheit. So verstehen wir: Höre Israel, der Ewige, unser Gott, ist einzig. Israel sollte es verstehen lernen, daß sein Gott, als der Einzige, der Gott aller Menschen sei. Unser Gott ist nicht unser Gott, sondern, als der einzige Gott, ist er der Gott aller Menschen und aller Völker. Wenn dagegen der Gott Israels nur der jüdische Nationalgott wäre, dann wäre das Judentum keine Religion. So vernichtend ist dieser neueste Angriff, der sich das Ansehen einer ganz modernen Sachlichkeit und Allseitigkeit der Auffassung gibt. Der politische Vorzug der Propheten wird ihnen hier zum Fallstrick gedreht, daß sie, täten sie dies nicht, als echte Ethiker die sozialen Probleme und Konflikte zur Unterlage machten für die Gedanken ihrer religiösen Sittlichkeit. Daß sie das menschliche an dieser irdischen Weltwurzel erfaßten, um es von ihr aus mit dem göttlichen zu verknüpfen, diese Echtheit ihrer ethischen Religion wird umgedeutet in eine primitive Unreife und befangene Einseitigkeit. Die Bauernmoral wird nicht anerkannt als natürliche Grundlage der Sozialethik, und der einzige Gott soll nur der Gott dieses Bauernvolkes sein. Der Begriff des Einzigen wird verwechselt mit dem des Einzelnen. Und der Universalismus sei nur die Aufblähung

dieses Einzelstammes, mit dem sein Gott unlöslich verbunden sei, so daß er gar nicht der einzige Gott der Menschheit sein könne.

Auf diesen schwersten Anfall, den uns eine vermeintliche Wissenschaft in diesem ganzen Zeitalter des Antisemitismus gebracht hat, hat B. Kellermann geantwortet. (Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung. Berlin, Schwetschke & Sohn.) Und diese Antwort ist erfolgt aus der ganzen Tiefe und Klarheit philosophischer Methodik, umfassender Beherrschung des bibelwissenschaftlichen Materials, und in einer lichtvollen Disposition der einschlägigen Fragen, welche diese Schrift mit ihrer Mustersammlung auserlesener und ausgedehnter Bibelstellen in bester Übersetzung geradezu zu einer Fundgrube nicht allein für den Religionsunterricht macht, sondern darüber hinaus für das moderne religiöse Denken überhaupt.

Wenn man bedenkt, wie der wahrhaft religiöse Jude heutzutage bekämpft und angewidert wird von dem Phrasengetümmel der politischen Schlagworte, dem Rassenstolz und dem ohnmächtigen aber konfliktschweren Verlangen nach einem jüdischen Nationalstaate ... „Ich will einen König über mich setzen, wie die Völker rings um uns her" —, wenn man es erleben muß, wie die Notlagen unserer Tage, die doch wahrlich nicht schlimmer sind als die unserer gesamten Geschichte, allein und vorwiegend das jüdische Problem bilden sollen, wie dagegen die Einsicht zurückgedrängt wird, daß Gottesfurcht aller Weisheit, wahrlich auch dieser politischen, Anfang sei, so daß unsere hauptsächliche Sorge sein und bleiben müßte die um das Schicksal unserer Gotteslehre, um den Sieg unseres reinen Monotheismus, dann empfindet man es als einen wahrhaften Trost und als eine Erlösung aus diesen Tageswirren, daß endlich wieder einmal sich eine Schrift hervorgewagt hat, die in Gradheit und Schlichtheit das Judentum lehrt, ohne Bitterkeit und Kampflust, im vollen klaren Bewußtsein dessen, was allein das Wesen, den historischen Grund und das ewige Recht des Judentums ausmacht.

Hier wird es klipp und klar ausgesprochen, daß nur in der logischen Begründung, aber keineswegs in dem Inhalt der sittlichen Lehren ein Unterschied besteht zwischen der Religion der

Propheten und der Ethik Kants. Und diese Überzeugung wird formuliert auf Grund einer philosophischen Einsicht, welche gegenüber den romantischen Verirrungen unserer Tage fest und sicher auf dem wissenschaftlichen Fundamente des kantischen Systems steht. Während Herr Troeltsch mit einem Bergson liebäugelt, vertritt dieser deutsche Rabbiner die Lehre Kants. Und während Troeltsch mit seiner Abart von Soziologie sich in Widerstreit setzt mit der gesamten modernen Bibelforschung, sammelt Kellermann aus diesem Material ein Arsenal von Anführungen, welches die zweckmäßige Grundlage einer Apologetik sein dürfte. Und er versäumt nicht, auf den Zusammenhang hinzuweisen, der zwischen dieser modernen Bibelwissenschaft und der allgemeinen deutschen Geschichtswissenschaft besteht.

Für die Soziologie ist in dieser Schrift noch besonders beachtenswert, wie die Erlaubnis zum Zinsgebrauch, gegenüber dem Ausländer, welche zur Mißdeutung des biblischen Fremdengesetzes mißbraucht wird, hier nach richtiger nationalökonomischer Auffassung erklärt wird. Ebenso wird auch die Opfergesetzgebung Jecheskels, die der einseitigen Beurteilung als lediglich reaktionär erscheint, mit ihrer großen ethischen Reform für die Seelsorge des Individuums in Einklang gesetzt.

Echte Wissenschaft, echte methodische Philosophie kann immer nur zum Echten und Wahrhaften der Religion hinführen. Die Wahrheit unserer Religion besteht in unserer Weltreligion. Weltreligion kann aber nur die Religion der reinen Sittlichkeit sein. „Denn wo ist ein großes Volk, das solche Satzungen und Rechte hat?“ Diesen Wegweiser für unsere Religion hat das Deuteronomium aufgerichtet. Und an ihm lassen wir uns nicht irremachen durch kein anderes Leitwort. Unsere Religion besteht in unserem reinen Monotheismus. Und der reine Monotheismus wurzelt in der reinen Menschenliebe, als der Liebe zu den Kindern des einzigen Gottes, die sie allesamt sind, und er gipfelt im universalen Messianismus.

Zur neueren Literatur über das Judentum

Zwei Rektoratsreden an der Berliner Universität — Die Eigenart der alttestamentlichen Religion

403

Zwei Rektoratsreden an der Berliner Universität

Für den Juden von religiöser Überzeugung sind die Schädigungen und Hemmungen im Verkehr und Lebensberuf weniger kränkend als die Verdächtigungen und Schmähungen der über alles geliebten Religion. Und sie sind auch schmerzlicher noch als die betrübenden Fälle von Treubruch und Fahnenflucht, die unserem öffentlichen Leben das viel zu wenig beachtete Gepräge von Käuflichkeit der Gesinnung und politischem Materialismus aufdrücken. Diesen traurigen Zeitsymptomen gegenüber ist es ein wahrhafter Trost, daß die Religiosität selbst gegen diese ihre weltliche Verletzung Heilung schafft und dadurch die Aussicht auf eine wirkliche Besserung der öffentlichen Sittlichkeit eröffnet. Auch ist es eine Pflicht der Pietät, der wissenschaftlichen protestantischen Theologie dafür Dank zu sagen, daß sie aus ihrer Religiosität heraus gutzumachen bestrebt ist, was leider der protestantische Staat und die protestantische Gesellschaft Übles an uns verüben. In dieser Hinsicht wollen wir hier über zwei Reden dankbaren Bericht erstatten, die ebenso durch die Persönlichkeit ihres Urhebers, wie durch die Stätte, von der sie verkündigt wurden, von einer, wie wir hoffen wollen, weittragenden Bedeutung sein werden.

Bei der Übernahme des Rektorates am 15. Oktober 1912 hatte Graf Baudissin unter dem Titel „Die alttestamentliche Wissenschaft und die Religionsgeschichte" die Probleme der Ersteren gegen die der Letzteren fein und scharf abgesondert. Unter den Faktoren, die er für die Entwicklung der alttestamentlichen Religion unterscheidet, stellt er obenan die volkstümliche Veranlagung, und auf diese erst folgend die Einflüsse fremder Religionen und sogar

auch die Führung durch religiöse Heroen. Die Letzteren sind selbst durch die beiden anderen Elemente, besonders aber durch das erste bedingt. So macht sich Baudissin unabhängig sowohl von der Schablone der religionsgeschichtlichen Gesichtspunkte, wie von der Befangenheit im Heroenkultus der religiösen Genies. Die volkstümliche Grundlage wird in den Vordergrund gehoben, bei aller Anerkennung der elementaren semitischen Urgemeinschaft.

Seine Unterscheidung dringt aber noch tiefer. „Was wir Religionsgeschichte zu nennen pflegen, ist großenteils im Grunde nicht mehr als eine Geschichte der Formen der Religionen, . . . aber innerhalb dieser Geschichte der Formen gibt es überall eine Geschichte nicht der Religionen, sondern der einen einzigen Religion. Dies eigentliche Religiöse ist ein rein Innerliches." Dieses Innerliche nun der einzigen Religion liegt außerhalb des Forschungsgebietes der Religionsgeschichte. Dieses spezifisch Religiöse ist das Problem der alttestamentlichen Wissenschaft. „Was unabhängig von allen Formen und allen Lehrsätzen sich als die Religion gibt," das sei im Alten Testament mit einer „besonderen Deutlichkeit" ausgesprochen worden. Und für diesen Ausdruck der Innerlichkeit bezieht sich der verehrte Redner auf einen Psalmvers, den er nach Luthers den Sinn unübertrefflich wiedergebender Übersetzung zitiert: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil." Die Gottesgemeinschaft wird hier als das höchste Gut errungen. Dieses Wort „stellt eben damit eine Höhe der religiösen Auffassung dar, die alle anderen Höhenlagen in sich faßt und sich nicht mehr überschreiten läßt. Dies Psalmwort zeigt das religiöse Gefühl auf seinem Gipfelpunkte. Daneben hat das Alte Testament in dem Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" die Bruderliebe als den sich betätigenden Gottesdienst dargestellt. Es hat damit für das Verhalten der Mitwelt gegenüber einen ethischen Grundsatz ausgesprochen, der, in seinem vollen Sinne verstanden, eine Steigerung nicht mehr erfahren kann." Besonders glücklich ist hier der Ausdruck: „der Mitwelt gegenüber". Man weiß, wie schwer noch heutzutage der lebendige Begriff des Nächsten innerhalb

des einzelnen Volkes, geschweige international, sich durchzusetzen vermag. Wenn das Alte Testament im Zusammenhange des Gebotes der Nächstenliebe noch ausdrücklich fordert: „Du sollst den Fremdling lieben wie dich selbst," so ist damit der ganze Horizont der Mitwelt erhellt, und jede Zweideutigkeit ist ausgeschlossen, bestimmter noch als wenn im Nächsten schon der Fremdling unzweifelhaft mitgedacht ist.

Es ist daher die schlichte Konsequenz dieser hohen innerlichen Auffassung der Höhenpunkte des Alten Testaments der resümierende Satz: „Was der Prophet von Nazareth verkündete, war im Einzelnen kaum etwas Neues." Die Neuheit der christlichen Religion wird auf die Zusammenfassung dieser Einzelheiten in der Person Christi bezogen. Die Rede klingt sodann aus in das Lob Herders für sein Verständnis des Ewigreligiösen, indem er mehr in den Psalmen, als in den „ihm weniger verständlichen Propheten" Luther und Klopstock nachgefolgt sei. Dagegen weist Baudissin bei diesem Abschluß noch auf die Propheten hin. Das Psalmwort sei nur ermöglicht worden durch die inneren Kämpfe des Propheten Jeremia. „Was der Prophet erarbeitet hat, spricht der Psalmist als seinen Besitz aus." Und dieses Wort gibt allem menschlichen Leben allein einen Inhalt.

Eine Fortführung dieser Grundgedanken enthält die Rede vom 3. August d. Js. In ihr wird „Nationalismus und Universalismus" gegeneinander abgewogen, und gerade die Geschichte des Israelitischen Volkes sei besonders geeignet, die Wechselwirkung dieser beiden Momente erkennbar zu machen. Beachtenswert und dankenswert ist es von vornherein, daß Baudissin erklärt, er denke nur an das Israelitische Volk in den Zeiten seiner Selbständigkeit. Was von diesem Volk übriggeblieben, ist nicht mehr ein Volk, sondern eine „nur durch gemeinsame Abstammung begrenzte Religionsgemeinschaft." Diese Bemerkung ist nicht etwa nur eine dankenswerte Apostrophe gegen den sogenannten Zionismus, sondern ebensosehr von wissenschaftlicher Bedeutung für das Alte Testament, wie für das geschichtliche Verständnis des Judentums in seiner inneren und äußeren Entwicklung. Der verehrte Redner betont die Einschränkung der weltgeschichtlichen Bedeutung des Israelitischen Volkes auf das Gebiet der Religion. „In der Gesamtkultur ist

es immer abhängig gewesen von den umwohnenden Völkerschaften. Dagegen ist durch die Vermittlung des Christentums die alttestamentliche Religion von Bedeutung geworden für die religiöse Anschauungsweise der auf der Höhe der Kultur stehenden Menschheit. „Ich fasse deshalb den Nationalismus auf religiösem Gebiete bei den Israeliten ins Auge. Gerade er scheint mir lehrreich zu sein für das Verhältnis zwischen dem, was national bestimmt ist, und dem, was der Menschheit gilt.“ So wirkt hier der Gesichtspunkt vom grundlegenden Stammesmoment aus der ersten Rede weiter. Und so wird das Vorurteil vom nationalen jüdischen Partikularismus erledigt und überwunden durch den nationalen messianischen Humanismus. Wie die feindlichen Völker selbst, Ägypten und Assur, „ein Segen auf Erden sein werden“ nach Jesaia, so wird in der Gnomenliteratur des Alten Testaments der einzelne Mensch zur Gottheit in Verhältnis gesetzt. Und dadurch erst wird der unbeschränkte Universalismus der Gottesidee erreicht und vollzogen.

Wie in der ersten Rede gegen die Formen der Religion die Differenz markiert wurde, so steigert sich hier diese Tendenz bis zur Kritik des Monotheismus selbst. Auch er wird wie zu einer bloßen Form, die selber zwar fremdländische Einflüsse gehabt haben mag, dennoch aber „spezifisch israelitisch“ erst durch einen neuen Gedanken sich auswuchs. Dieser neue Inhalt, der zu der Form des Monotheismus hinzukam, war der Gedanke des Gottesreiches. Das Gottesreich ist der religiöse Ausdruck des ethischen Grundgedankens von dem Reiche der Sittlichkeit, von der sittlichen Welt, von der Menschenwelt unter der Herrschaft des Sittengesetzes, von der sittlichen Weltordnung. Auch dieser tiefste Gedanke der Religion hat altsemitische Keime, aber in seiner Ausreifung besteht der tiefste Sinn des spezifisch Israelitischen. Und es ist das spezifisch nationale Element des Israelitischen Volkes, welches diese höchste Frucht der Religion hervorgebracht hat. Nicht die internationale monotheistische Tendenz, die sich in den letzten Jahrhunderten vor Christi allgemein vom Orient aus verbreitete, ist die Grundkraft des Christentums. „Aber es war die bestimmt jüdischnational gefärbte Form des Glaubens an Gott und sein Reich,

die in das Christentum herübergenommen wurde." Demgemäß erhebt Baudissin Einspruch gegen Kant und seine ungerechte Beurteilung der jüdischen Religion, wobei der hochgestellte Redner sogar eine politische Nutzanwendung gegen die deutschnationale Verblendung von der eigenen Auserwählung einfließen läßt. „In der fortschreitenden Religionsgeschichte ist durch das Christentum nicht dieser Partikularismus, wohl aber jene Art des israelitischen Nationalismus ... zum Siege gelangt." Baudissin beruft sich hier auf Kuenen. „Wirkliche Volksreligion kann nur eine Religion werden, die den Charakter des Volkes rein zum Ausdruck bringt. Tatsächlich ist ... das spezifisch national Bestimmte zum Universalen geworden. Die christliche Bitte, daß Gottes Reich kommen möge, ist unverkennbar der Ausdruck allgemein menschlichen Strebens in einer religiösen Form. Die Bitte ist der Herkunft nach israelitisch, dem Sinne nach allgemein human." So wird hier der Ausgleich gefunden zwischen den scheinbar schärfsten Gegensätzen des Nationalen und des allgemein Menschlichen. Und jeder betende Jude weiß, daß das jüdische Gebet diesen innerlichen Ausgleich im religiösen Gemüte vollziehen soll. Der tägliche Gottesdienst beginnt mit dem Vorgebet: „Siehe, ich versetze mich in die Andacht, auf mich zu nehmen das Joch des Gottesreiches." Und das Schlußgebet jedes Gottesdienstes (Alenu) proklamiert die Hoffnung, daß „die Welt gegründet werde auf das Reich des Allmächtigen. Und daß alle Kinder des Fleisches deinen Namen anrufen ... und daß sie allesamt das Joch deines Reiches auf sich nehmen." Es ist sicherlich der höchste Ruhm, der dem jüdischen Volkstum zuerkannt werden kann, daß auf seinem Urboden, den seine Religion und sie allein bildet, diese höchste menschliche Harmonie zwischen Volk und Menschheit sich vollzogen, zum mindesten ihr Vollzug sich angebahnt hat.

Baudissin macht hierbei einen Platonischen Gedanken geltend, indem sie diese Leistung des nationalen Geistes zu erklären sucht. „Das beruht darauf, daß jede Individualität eine Erscheinungsform der Idee ist. Die Volksindividualität steht der Idee der Menschheit näher, als in der Regel die Individualität eines einzelnen Menschen." Dieser Gedanke führt zu großen Konsequenzen, die jedoch hier nicht gezogen werden. Dagegen kann

es dem Redner nicht genug gedankt werden, daß er gegen die Einseitigkeiten und Engen des Nationalismus scharfe Mahnung ergehen läßt. „Der Nationalismus kann, wie wir es jüngst mit Schaudern erlebt haben, zum Götzen werden.“ Sogar Fichtes Standpunkt wird in seiner Einseitigkeit charakterisiert. Und dagegen Schleiermachers nationale Auffassung hervorgehoben. Endlich wird gegen die Überspannung des Nationalen auf die Kräftigung der individuellen Geister hingewiesen, als auf die zuverlässigste Quelle der Humanität. „Wenn das Reich Gottes sich über die Menschheit ausbreiten soll, wie es in dieser Idee als Ziel enthalten ist, so muß das Reich Gottes, das zuerst ein innerliches ist, immer mehr zu den Einzelnen kommen.“ Das gilt von den einzelnen Menschen, wie von den einzelnen Staaten.

Diese Universalität des religiösen Standpunktes war diesem Redner nur möglich bei der Universalität seiner geistigen Kräfte, seiner wissenschaftlichen, literarischen und ästhetischen, welche alle durch seine religiöse Gewissenhaftigkeit und Wahrhaftigkeit belebt und aktualisiert wurden. Seien wir selbst nun auch bei allem unsern religiösen Eifer dieses anderen Fundaments der humanen Kultur eingedenk, in pietätvoller Dankbarkeit daher auch eingedenk der allgemein geistigen, der allgemein politischen und der vaterländischen „Mitwelt“, in welcher allein wir unser religiöses Leben fortführen und fortentwickeln können, ohne in Verknöcherung der religiösen Formen und in die Verblendung und den Starrsinn einer nationalen Isolierung zu verfallen, der zu wahrhaft nationalem Leben die Wechselwirkung der Kulturkräfte fehlen würde. Freuen wir uns endlich auch, angesichts einer solchen bedeutsamen Kundgebung, der Zuversicht, daß die Tage des Friedens und der Eintracht sicherlich kommen werden, weil der Tag des tieferen Verständnisses der religiösen Eigenarten offenbar angebrochen ist. Einen besseren Trost kann es nicht geben für den Sabbat des Trostes, an dem das Prophetenwort verlesen wird: „Tröstet, tröstet mein Volk. Bahnet den Weg. Räumet hinweg den Anstoß von dem Wege meines Volkes.“ Die gegenseitigen Vorurteile sind die schwierigsten Anstöße in den Wegen der Völker. Der Wegweiser, der das Nationale hinlenkt auf das Universal Menschliche, er allein bringt den Trost für alles Leiden der Menschen, und nicht zuletzt für die Leiden Israels.

Die Eigenart der alttestamentlichen Religion

Unter diesem Titel veröffentlicht Alfred Bertholet seine akademische Antrittsrede an der Universität Tübingen (Verlag von J. C. B. Mohr, 1913). Und nachdem ich jüngst über die zwei Rektoratsreden von Wolf Graf Baudissin berichtet und den Fortschritt erläutert habe, der in denselben für das Verständnis der jüdischen Religion zu erkennen ist, will ich hier jetzt einen anderen Grundgedanken hervorheben, durch den Professor Bertholet die prophetische Religion zu einer neuen Anerkennung und Bedeutung gehoben hat.

Schon der Titel weist auf die Disposition der Rede hin. Die Eigenart der alttestamentlichen Religion bildet das Problem, welches nicht anders als aus der altsemitischen Gemeinschaft heraus gelöst werden kann. Diese Gemeinschaft wird nicht bestritten und nicht bezweifelt; sie bildet vielmehr die selbstverständliche Voraussetzung; aber auf ihrem Grunde erhebt sich um so dringlicher die Frage nach der Eigenart; und jetzt erst recht entsteht die Möglichkeit einer genauen, wahrhaften Eigenart.

Es liegt nahe, vornehmlich in dem Gedanken der Zukunft, des „Endes der Tage", den Grundgedanken und die Eigenart des Prophetismus zu erspähen, da sonst die Mythen auf die Vergangenheit zurückgehen. Indessen selbst für diese Abweichung nimmt Bertholet eine Gemeinschaft mit babylonischen Gedanken an. Um so schärfer aber hebt sich nunmehr die prophetische Eigenart von diesen Anklängen ab: Während nämlich der babylonische Tag der allgemeinen Erwartung als ein Tag des Glücks besungen wird, wird er von Amos, dem ersten der literarischen Propheten, in den Tag des Unglücks und des Strafgerichtes umgewertet. „Und das

Furchtbarste ist: der so spricht, ist kein anderer als Jahve selbst . . . ein unerhörter Gedanke, der alle natürlichen Bande, die Gott und Volk sonst zusammenbinden, unbarmherzig zerreißt! Aber für Amos nicht minder natürlich, denn seines Gottes eigene sittliche Natur kann nur das Eine verlangen, daß Recht sprudele wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein ständig fließender Bach, und wo sie versiegt sind, bleibt einzig die Forderung vernichtenden Gerichtes." So wird der Ursprung des Messiasgedankens in die Gerechtigkeit, und zwar in die Strafgerechtigkeit gegen das eigene Volk verlegt. Nicht Eudämonismus, nicht die Glückverheißung für die Welt überhaupt, geschweige für das eigene Volk, ist sonach der Ursprungsgedanke des Messianismus, sondern vielmehr aus der Bedeutung Gottes für die Aufgaben und für den Begriff der sittlichen Welt ist die Idee des Messias hervorgegangen. „Die sittliche Hoheit der Gottesvorstellung ist einer der markantesten Züge alttestamentlicher religiöser Eigenart." So macht denn letztlich die sittliche Bedeutung Gottes, die Bedeutung Gottes für die Grundlagen der Sittlichkeit, die Eigenart der alttestamentlichen Religion aus. Nicht im Zauber der Mythologie beruht die Macht des altjüdischen Gottes, sondern schlecht und recht in der menschlichen Sittlichkeit. Diese Eigenart weist der Redner schon an der Sintflutsage nach, trotz aller ursprünglichen Gemeinschaft, die hier mit dem babylonischen Gilgameschepos besteht.

Auf die Einschränkungen, die der Redner sowohl religionsgeschichtlich, wie in der Charakteristik einzelner biblischer Stellen macht, gehen wir nicht ein; sie beeinträchtigen das durchgängige Urteil nicht, welches dahin geht: die religiöse Bedeutung des biblischen Gottes in einer ethischen und allgemein wissenschaftlichen Grundansicht zu bestimmen und zu begründen. „Unter der Einwirkung dieser prophetischen Verkündigung vertieft sich ein Gedanke, den, wenn nicht alles täuscht, schon Mose den Stämmen eingeprägt zu haben scheint, . . . der Gedanke, daß Jahve ein Geschichte schaffender Gott sei."

So erscheint hier der höchste, man könnte sagen, der letzte Gedanke der Propheten vom Beginne der Nation an als der Leitgedanke dieses Volkes. Der Messias, in dem

wir bereits die sittliche Natur Gottes selbst erkannt haben, er bringt in der Botschaft vom Gotte der Sittlichkeit zugleich die Botschaft von der Geschichte. Und wie die Botschaft des Messias keineswegs schlechthin eine Heilsverkündung für das eigene Volk ist, so wird in der Botschaft der Geschichte der Gedanke der Menschheit erweckt. Denn die Geschichte kann nicht gedacht werden etwa nur in der Enge des eigenen Volkes, der Begriff der Geschichte fordert in seinen ersten Keimen und Versuchen sogleich den Gedanken der Weltgeschichte. So wird der sittliche Gott, als Gott der Geschichte, zum Gotte der Menschheit. Und so entsteht aus dem Gotte der Geschichte eine neue Erklärung und Bedeutung für denjenigen Begriff, in dem man an sich schon hinlänglich die Eigenart des jüdischen Gottes zu erkennen pflegt: nämlich für den Einzigen Gott.

In diesem Zusammenhange entspinnt sich nun ferner eine interessante Exegese aus dem Worte des Jeremia von dem Gott aus der Ferne. Unmittelbar wird darunter nur die Allgegenwart Gottes verstanden. Aber der Gott der Geschichte gibt diesem naiven Worte eine tiefere Bedeutung und Anziehungskraft. Jahve ist nicht an die Scholle gebunden, wie Baal und Astarte, die Götter des Landes, die Götter „von nahebei“. „Diese Gottesferne war für den Jahveglauben gleichbedeutend mit Jahves Fähigkeit, in die Ferne zu wirken, und darin lag ein entschiedener Zug, der den Glauben an Jahves Geschichte schaffende Macht gewaltig fördern mußte . . . und das macht ihn im Vollsinn des Wortes zum lebendigen Gott.“ Aus dieser Wirkung in die geschichtliche Ferne erklärt der überall in die Tiefe sinnende Forscher das Leben bei Gott: daß er das Leben der Völker, das Leben der Menschen als Völker, das Leben der Weltgeschichte schafft.

Der gelehrte Redner führt auch diesen Gedanken an exegetischen Beispielen durch, und zwar in allen Quellenwerken, welche die Bibelkritik aussondert, und er kommt zu dem bedeutsamen Urteil: „Die Entdeckung der Teleologie in der Geschichte ist der Ruhm der alttestamentlichen Religion.“ Damit ist allerdings die höchste Anerkennung ausgesprochen, welche vom ethischen und vom kulturgeschichtlichen Gesichtspunkte aus der jüdischen Religion erteilt werden kann. Denn

die Teleologie in der Geschichte bedeutet schlechthin den Sinn der Geschichte. Und der Sinn der Geschichte, das ist der Sinn des menschlichen Daseins, der in nichts anderem bestehen kann als in demjenigen Leben, in dem das Menschenleben sich unterscheidet von dem der Tiere. Der Sinn des menschlichen Lebens liegt im Völkerleben und in der Entwicklung des Völkerlebens zum Leben der Menschheit. In dieser Entwicklung gipfelt die Teleologie in der Geschichte. Die Menschheit ist der höchste Zweck der Völker, das letzte Ziel der Menschen. Die Entdeckung der Teleologie in der Geschichte sei das Werk der jüdischen Religion: das ist nicht nur ihr höchster Ruhm; darin besteht alsdann der genaueste Sinn und Wert ihrer Eigenart.

Es ist in der Tat die logische Schärfe, welche dem Begriffe der Eigenart beiwohnt, die diesen Forscher zu dieser gedanklichen Präzision emporgeführt hat. Sie hat auch aus diesem Gesichtspunkte heraus seiner Gesamtauffassung des Monotheismus eine Klarheit und Bestimmtheit verliehen, aus welcher die biblische Exegese sicherlich noch tiefe Förderung erfahren wird. „In dieser Verbindung Jahves mit der Geschichte darf man wohl den eigenartigsten Zug des alttestamentlichen Gottesglaubens erkennen. Sie bildet den vollen Gegensatz zu aller Naturbefangenheit der Gottheit.“ So wird der Monotheismus, als der Gegensatz zur Natur, aus dem Gegensatz der Geschichte gegen die Natur erläutert und dadurch in der Tat erst genau bestimmt. Nebenbei wird es so auch erklärt, „daß im alttestamentlichen Gottesglauben jeder Gedanke an eine weibliche Gottheit ausgeschieden ist. Charakteristischerweise besitzt die hebräische Sprache nicht einmal ein Wort für Göttin.“ Der Begriff der Geschichte wirkt in positiver Fruchtbarkeit, nicht etwa nur negativ und abstrakt, den Gegensatz zur Natur aus. Welche lichtvolle Konsequenzen ergeben sich von hier aus gegen den Pantheismus!

Wir lassen nun aber, wie schon angedeutet, außer Betracht, was der gelehrte Forscher über die Gesetzesverfassung ausführt, haben dagegen um so dankbarer anzuerkennen, daß er über dem Gesichtspunkte der Geschichte das Verhältnis zum Individuum nicht außer acht gelassen hat. Er versteht die

Initiative Gottes dahin, daß er „nicht nur das Volksganze, sondern auch das Individuum in die von ihm gewollte Geschichte hineinzieht". So zieht er den vollen Kreis der religiösen Beziehungen in die alte Bibel ein, und er schließt sich daher auch dem Urteil an, das Jeremia zum „Entdecker der menschlichen Seele" macht. Gerade bei Jeremia wurde es einleuchtend: „Religion selber ist Geschichte." Und diese Geschichtsreligion ist zugleich auch Persönlichkeitsreligion. Der Entdecker der menschlichen Seele ist der Entdecker der menschlichen Persönlichkeit. Bertholet spricht es daher freimütig und in ebenso religiöser wie wissenschaftlicher Aufrichtigkeit aus, er unterschreibe gern ein Wort, das einer seiner Vorgänger auf dem Tübinger Lehrstuhl, nämlich Kautzsch, über die bleibende Bedeutung des Alten Testaments ausgesprochen habe: „Was irgend dem Alten Testament an Unvollkommenem, ja vielleicht Anstößigem, in einem Wort an Knechtsgestalt anhaftet, das ist mir von Jahr zu Jahr immer mehr zu nichts zusammengeschrumpft bei immer tieferem Eindringen in die überwältigende Erscheinung des Prophetismus." Aus diesem schönen Wort ist viel zu lernen. Ich möchte es besonders nutzbar machen auch für die einzig richtige Methode, die bei aller Literaturgeschichte und so nicht anders auch bei der der Bibel ganz allein zulässig ist: Von den Höhepunkten aus muß das ganze Gebiet bis in seine Niederungen herab und hindurch gesichtet und beleuchtet werden; nicht nur oben darf man das Licht strahlen lassen, unbekümmert um die dunklen Punkte, die man nach der Schablone, Unterschiede zu markieren, getrost im Finsteren liegen läßt. Sind die lichten Höhepunkte einmal erkannt, so hat die Forschung überall die Aufgabe, sie nicht zu isolieren, sondern mit ihrem Lichte auch solche Stellen zu erhellen, die an sich dunkel und lichtscheu zu sein scheinen. Besonders den naiven Stellen der Bibel gegenüber tut diese reifere Einsicht not.

Der Prophetismus ist als die Seele der jüdischen Religion erkannt.

Das ist der große Ertrag, den die Bibelforschung mit ihrer Kritik erbracht hat. Von diesem Mittelpunkte aus werden daher auch alle Ausstrahlungen des biblischen Wesens zu erforschen sein. Mögen immerhin Ablenkungen und Verirrungen selbst

nicht zu bestreiten, geschweige zu identifizieren sein mit den Wurzelpunkten, so dürfen auch diese dennoch nicht außer allem Zusammenhang mit dem Schwerpunkte des einheitlichen Wesens zu betrachten und zu beurteilen sein. Denn es muß die Aufgabe literargeschichtlicher Einsicht bleiben, ein Quellenwerk von einer solchen Eigenart, in der immer deutlicher die alte Bibel erkannt wird, als eine Einheit zu erforschen, mag sie immerhin über Jahrhunderte sich erstrecken und sich entwickeln. Die Eigenart fordert die Einheit. Ohne die Tendenz zur Einheit wäre die Eigenart kein Problem. Im Prophetismus liegt die Eigenart. Im Prophetismus liegt demgemäß die Einheit der jüdischen Religion — für alle Stadien ihrer Entwicklung.

Ist es nun nicht unser innigster Trost in diesem Zeitalter, das soviel Kümmernis über uns gebracht hat, bei allem Schmerz und aller Sorge es zugleich auch erlebt zu haben, daß die Anerkennung unserer Religion in bisher unbekannter Tiefe sich zu entfalten und auszubreiten begonnen hat, und daß die Wissenschaft es ist, die von der protestantischen Kathedertheologie gepflegte Wissenschaft, welche diese Erkenntnis sich errungen hat und durch dieselbe ihre eigene religiöse Einsicht vertieft. Kann es einen lebendigeren Trost, eine ermutigendere Zuversicht für uns geben, als welche aus diesen Tatsachen unserer wissenschaftlichen Zeitgeschichte zu uns spricht? Wahrlich, wie die Geschichte, die Weltgeschichte der offenbarste lebendigste Sinn unseres Gottesglaubens ist, so ist jede Periode der Geschichte ein Zeugnis dieses Gottesgeistes.

Und so ist kein Zeitalter so finster und so trübe, so durchgängig von Haß und Verfolgung, von Abfall und Verführung zur Apostasie, von Verleumdung und Verlästerung erfüllt: wo die Wahrheit unseres Gottes aufleuchtet, da geht unser Licht und unser Heil auf. Wir haben kein anderes, und wir wollen kein anderes haben als: „den Namen Gottes zu heiligen in der Welt.“ לקדש את שמך בעולם

„In der Welt“, so lautet das alte Wort; und es bedeutet: nicht für uns allein, in völkischer Isoliertheit, sondern in der Welt der Völker, in der Welt der Geschichte haben wir die Heiligkeit Gottes zur Anerkennung zu bringen. Unser Gott ist der Gott der Geschichte. Und so ist auch Israel das Volk der Geschichte.

Jüdische Männer

Ein Gruß der Pietät an das Breslauer Seminar — Salomon Neumann — Über die Bedeutung einer philosophischen Jugendschrift Ludwig Philippsons — Zur Jahrhundertfeier unseres Graetz

---

Ein Gruß der Pietät an das Breslauer Seminar

Es könnte sonderbar scheinen, daß ich, der ich das Seminar vorzeitig verlassen habe, der freundlichen Aufforderung dieser Zeitschrift zufolge eine Reminiszenz aus dieser meiner Entwickelung gerade zum Jubiläum der Anstalt niederschreibe. Und doch möchte es auch zum Ruhme dieser ersten und sicherlich eigenartigen Lehranstalt gehören, daß sie auch solche Zöglinge gehabt und gepflegt hat, welche ihre eigenen Wege zu gehen sich entschlossen, und dennoch am letzten Ziele sich in Eintracht fühlen mit den Gesinnungen, aus denen heraus die vornehmste Bildungsstätte ihrer Jugend ins Leben gerufen und geleitet wurde.

Ich bezog im Oktober 1857, soeben fünfzehn Jahre alt geworden, dieses Seminar, nachdem ich bis dahin das Gymnasium zu Dessau besucht hatte. „Ich will Cohen aus Dessau hören", pflegte Frankel zu sagen, wenn er zur Inspektion der Talmudklasse bei Graetz eintrat, von dem er wußte, daß er keine besondere Sympathie für mich hatte. Nicht daß er mir irgendwann irgendwie ein Unrecht oder eine Kränkung zugefügt hätte; aber heute darf ich es ja wohl sagen, es regte sich in mir schon in diesen jungen Jahren eine Art von historischem Bewußtsein, und dieses harmonierte nicht immer mit der scharfen, kantigen Persönlichkeit dieses großen Forschers, die es daher bei der täglichen Berührung des Unterrichts nicht verschmähen mochte, den Kleinen, der ohne hervorstechende Gaben doch in der Gesinnung eine Selbständigkeit erkennen ließ, bisweilen unmutig abzustoßen. So gering das Beispiel ist, so zeigt es doch die pädagogische Fürsorge, welche „der Direktor", wie er mit vollem Recht genannt wurde, sich angelegen sein ließ. Und um das Persönliche in meiner eigenen Disposition sogleich zu erledigen, so will ich auch von einem anderen dieser bedeutenden Männer, nämlich von Jakob

Bernays, nicht minder gestehen, daß ich seiner Gunst und Anerkennung nicht teilhaft geworden bin. Rührend war es mir, als ich 1873, nachdem die erste Auflage von „Kants Theorie der Erfahrung“ seit zwei Jahren erschienen und ich soeben zur Habilitation in Marburg angenommen worden war, in Norderney mit Frankel zusammentraf, dieser in seinem unveränderten Wohlwollen mir sagte: „Wenn Bernays Sie besser behandelt hätte, wären Sie doch vielleicht bei uns geblieben.“ So gütig auf jeden einzelnen und seine Eigenart achtend war dieser wahrhaft hervorragende Mann, der daher auch der schwierigen Aufgabe gewachsen war, ein Lehrerkollegium zu leiten, in dem es nicht nur keine Null gab, sondern in dem beinahe alle große Forscher und große Köpfe und daher selbständige Naturen waren.

In neuerer Zeit ist Frankels Persönlichkeit aus dem Briefwechsel bei dem Plane seiner Berufung nach Berlin in ein helleres Licht gerückt worden, als es für weitere Kreise diesem Vermittelungs-Theologen bis dahin beschieden gewesen sein mag. Die Energie und die Politik seiner Prinzipien, wie die strenge Vornehmheit seines Wesens wurden dabei evident. In der persönlichen Erscheinung wirkt die Vornehmheit selten anziehend, zumal bei einem Gelehrten, der nur Gelehrter zu sein, sein zu wollen und sein zu können schien. Und seine Gelehrsamkeit war seine Frömmigkeit. Ein tiefer Ernst und eine innere Würde lag auf diesem schlichten, in stetiges Nachdenken versunkenen Antlitz. Er war gut gewachsen und trug sich auch gut. Und doch meine ich, daß seine Gestalt, besonders wenn er stand, und er stand ganz ruhig, wie verrenkt erschien. Er war ganz in die Sache, die er vortrug, hineingewachsen. Sein Gang war nicht steif, noch ohne Elastizität, sondern schnell und leicht. Die Würde lag in der sicheren Haltung des mächtigen Kopfes und in dem geraden, festen und klaren Ausdruck seiner Züge, wie auch seiner Sprache. Seine Rede war allezeit einfach und bestimmt und sachlich. Diesen Mann konnte die Krankheit des Ich, die Eitelkeit, nicht anfechten. Er und seine Sache waren eins. Seine Persönlichkeit war seine Sachlichkeit. Ich könnte viel über ihn und besonders auch manches über seine Lehrart sagen, aber alles müßte doch auf diesen Kernpunkt seines Wesens, seine gediegene Sachlichkeit, zurückführen.

G r a e t z hatte nicht diese imposante Sachlichkeit. Bei ihm

27*

herrschte der Blick vor, der von der Person ausging und die Person ins Auge faßte, bald strahlend, bald stechend. Diese Impulsivität, die ihn als Schriftsteller auszeichnet, und die ihn nicht nur zu unserem großen, sondern auch zu unserem wirkungsreichen Historiker machte, sie beseelte und vergeistigte auch seinen Unterricht. So jung und unvorbereitet wir dazumal waren, so erhöhte er unser geistiges Niveau durch seine interessante und lebensvolle Charakteristik der Männer unserer Literatur. Manchmal ließ er seiner kritischen Laune dabei übermäßig die Zügel schießen, und ich bilde mir ein, daß ich bei einem solchen Anlaß, höflich aber bewußt ihm entgegenfragend, seinen Unwillen mir zugezogen habe. Wie herzlich aber, mit welcher offenbaren Freude kam der alte Lehrer mir entgegen, als ich 1879 in Karlsbad mit ihm zusammentraf. Die Unmittelbarkeit seines Wesens in der Zuneigung wie in der Abneigung zeigte sich auch hierin. Es war eine ganze kraftvolle Natur, die überströmen, aber immer nur eigenes Wesen ergießen konnte.

Frankel und Graetz hatten ihre ganze Kraft der Wissenschaft und der Geschichte des Judentums gewidmet; erst spät wurde Graetz zum Honorar-Professor an der Breslauer Universität ernannt, wo er auch nur seine jüdische Wissenschaft vortrug. Bernays dagegen habilitierte sich zugleich an der Universität für sein Fach der klassischen Philologie, als er in das Seminar als Lehrer eintrat. Er hatte schon als Student bei seinem Lehrer Ritschl Anerkennung und Bevorzugung gefunden, und Chr. August Brandis nennt ihn in seiner Geschichte der griechischen Philosophie im Texte. Er hatte in jungen Jahren die Auszeichnung erfahren, mit hervorragenden christlichen Gelehrten in engem Verkehr zu stehen. Als Bunsen preußischer Gesandter in London war, wurde er Hauslehrer bei dessen Kindern. Und wenn es einem von uns einmal passierte, im deutschen Aufsatz eine Phrase von Mommsen ohne Zitat sich anzueignen, so sagte er: „Wissen Sie denn nicht, daß ich jeden Bogen von Mommsen in der Korrektur lese?“ Was hätte dieser Mann für die Würdigung des Judentums leisten können, für das Bekanntmachen und das Verständlichmachen seines Geistes und seiner Geschichte, wenn er mit aller seiner vasten Gelehrsamkeit, mit seiner Charakterstärke, mit seinem scharfen und beweglichen Geiste trotz allem dazu der Mann gewesen wäre. Und warum war er es nicht?

Seine rituelle Orthodoxie, die er zwar nicht zur Schau trug, aber auch nicht diskret und sachgemäß im gesellschaftlichen Leben darzustellen verstand, verband sich mit einem Schellingschen Mystizismus, der ihm von seinem Vater überkommen sein mag. Der tiefe Mangel seines Wesens lag in seinem persönlichen Verhältnis zur Philosophie. Er kannte sie, er verstand sie, aber eben nur als ein Philologe und Historiker; und da es nichts gab, was er nicht verstanden hätte, so darf man wohl auch sagen, wie ein Polyhistor. Es war kein lebendiges, schaffendes, aufbauendes Denken, welches in dieser gewaltigen Maschine arbeitete. Daher erschloß sich sein immenses Wissen nicht zu einer innerlichen Fruchtbarkeit, zu einer humanen, freien Einwirkung auf seine Freunde und Zeitgenossen. Daher empfand er den Trieb nicht in sich, die Ideen des Judentums, das fortwirkende Wesen desselben seinen christlichen Freunden bekannt und deutlich zu machen. Diese Schranke seiner großen Kraft stieß mir schon damals peinlich auf, so daß ich kein Verhältnis inniger Pietät zu ihm fassen konnte; wie denn auch seine Unfreude an mir fortgedauert haben soll. Seiner Persönlichkeit fehlte geistig wie wohl überhaupt seelisch in einem höheren Sinne die Freiheit. Er war eine Mischung von großen, eigenen Zügen, aber sie waren nicht zu einer erquickenden natürlichen Harmonie verschmolzen. Dennoch aber denke ich voll Bewunderung und Dankbarkeit an seine Erklärungen des Sallust und des Tacitus, des Thukydides und des Demosthenes, in denen er den politischen Sinn vorzugsweise weckte. Und wenn ich jetzt in meinem Seminar Platon erkläre, so macht es mir Freude, eine geistvolle Deutung im Phädrus von ihm anzuführen. Und am Seder-Abend tradiere ich seine Erklärung des אפיקומן durch ἐπικώμιον: daß im Gegensatz zu den bacchischen Epikomien unser Pessach ein Fest der geistigen Freiheit sei.

Joël hatte noch nicht so große Leistungen hinter sich, und es ging die Meinung über ihn, daß er immer nur gute Aufsätze, aber nur Aufsätze schreiben werde. In der Tat hat er sein größtes Werk „Blicke" genannt. Aber fein, wie der ganze Mensch war — das Bild in der soeben erschienenen Geschichte des Seminars ist leider schlecht — mit seinem schlanken Gliederbau und seinem zarten Teint, so war er ganz und im besten akademischen Sinne ein Lehrer. Wie seine Stimme expektorativ erzitterte, so war seine

ganze Natur mitteilsam. Und in allem, was er lehrte, predigte, oder in der Unterhaltung und seinem lachenden Witze aussprach, war es immer der ganze Mann, der sich hingab, dem Jüngsten und dem Kleinsten sich ebensowenig entzog, wie dem Reiferen, den er an Jahren nur wenig übertraf. Gründliches, gediegenes, außerordentlich vielseitiges Wissen war in ihm, der wirklich eine philosophische Natur war, zu einer Einheit der Lebensanschauung und der Welterfahrung lebendig geworden. Daher konnte er im geistlichen Amte versöhnlich wirken, und zugleich gegen Haß und Vorurteil mannhaft die Feder führen. Ich werde es nie vergessen, welchen Eindruck die klassische Predigt Joëls auf mich machte, während wir manchmal von ihm zu Abraham Geiger hinübergingen und von der machtvollen Beredsamkeit dieses begeisterten Verkünders des Judentums uns anfeuern ließen.

Mit Rührung gedenke ich auch des ehrwürdigen Zuckermann, dessen gütiges, frommes, vornehmes Wesen in der zartesten Lage zur Erscheinung kam, da er das monatliche Stipendium austeilte. Auch er verband mit seiner mathematischen Fachgelehrsamkeit ein reiches rabbinisches Wissen, und auch er stellte eine Einheit in seinem Wissen und seinem Leben dar. Und es war kein Falsch in ihm, und nicht der Anflug einer Eitelkeit war mit seinem Wesen vereinbar. Auch er ging in der großen Aufgabe auf, an der Bildung der künftigen Lehrer des Judentums an seinem Teile mitzuwirken.

Das geistige Band in diesem Kollegium läßt sich noch einfacher technisch bezeichnen: es war ein Riesenfleiß, der alle diese Männer beherrschte. Daher leisteten diese großen Kapazitäten eine große Produktivität. Und nur wenn der Schüler sieht, daß der Lehrer nicht nur pünktlich und gewissenhaft mit dem Glockenschlage zur Stelle ist und sein Pensum tüchtig vorbereitet hat, sondern daß er sein Katheder in die weite Öffentlichkeit zu verpflanzen bestrebt ist, nur dann wird der Schüler mehr als ein lernender, vielmehr ein Lehrer-Schüler. Dieses Ideal wurde uns durch diese Lehrer lebendig gemacht.

Und das war auch der aggressive Sinn in der Parole Frankels, welche den Glauben mit der Wissenschaft verbunden forderte. Wo die Wissenschaft nicht in den Glauben selbst verlegt, mit ihm identifiziert, sondern ihm zur Seite gestellt wird, da ist sie

unweigerlich zur Kontrollinstanz gemacht. Und wenn der Rabbiner auf ihre unerläßliche Mitwirkung hingewiesen wird, so wird seine geistige Wirksamkeit selbst durch die unablässige Mitarbeit an der Wissenschaft bedingt. Darin liegt die Bedeutung der Tendenz und des Sinnes der Breslauer Schule; eine Bedeutung, die noch lange nicht ausgedacht ist.

Dieser Respekt vor der Wissenschaft, als vor der letzten Instanz aller menschlichen Frömmigkeit, ging von diesen großen Lehrern auf uns alle über. Daher konnte keine unpolitische Weltfluchtstimmung und keine Schwärmerei des Fanatismus unter uns aufkommen, sondern Fröhlichkeit und literarische Vielseitigkeit und Humor war in unseren Kreisen lebendig. Wir kämpften um einen Platz bei der Trebelli und gingen freudetrunken heim an unsere schweren Folianten, weil ein Teil der Nacht noch zur Vorbereitung für die Talmudlektion benutzt werden mußte. Und wir begnügten uns nicht mit den Schulschriftstellern, sondern wir lasen in einem Kränzchen die Anakreontiker; und ich erinnere mich eines 17. Thamus-Nachmittags, an dem ich Gervinus über Hamlet vom ersten bis zum letzten Worte, natürlich fastend, vorlas.

Ein Verlassen des Seminars konnte daher gar nicht als Fahnenflucht betrachtet werden. Aber es ist vielleicht nicht ohne Bedeutung, wenn ich berichte, was in mir den äußeren Anlaß dazu abgab, daß der Entschluß aufkeimen konnte. Es war der Streit über die Tradition, der damals von Hirsch gegen Frankel entzündet wurde. Die buchstäbliche, äußerliche, dem Geiste der Geschichte widerstreitende Ansicht von der Quelle großer göttlicher Ideen, sie war und ist mir in innerster Seele zuwider; sie ist für mich das Symptom, daß echte Frömmigkeit, die in der Wissenschaft lebendig sich betätigen muß, verschränkt ist durch eine vorwiegende Rücksicht auf eine unmittelbare Wirksamkeit in einer unfreien Menge, nicht auf eine geistig regsame Gemeinde. Das ist der Ruhm Frankels, daß er, der wahrlich den Zusammenhang mit der Gemeinde nicht brechen wollte, dennoch über deren Köpfe hinweg an eine Gemeinde dachte, wie die fortschreitende Wissenschaft sie fordert — und sie möglich macht. Diese Gemeinde der Zukunft sollten seine Schüler, die Rabbiner der Wissenschaft, heranbilden.

Und das ist der ewige Sinn des geschichtlichen Judentums,

daß es sich nicht in den Formen festbannen und festgraben läßt, die geschichtlich entstehen und ebenso vergehen; sondern daß es an die Ideen glaubt, als an die Quellen seiner Kraft, und an deren unerschöpfliche Bedeutung und niemals versiegende Fruchtbarkeit.

„Die Worte seien nicht eingegraben (חָרוּת) in die Tafeln, sondern Freiheit (חֵרוּת) sei in ihnen.“ Möge der freie Geist der Wissenschaft immerdar in dieser hohen Schule walten.

Salomon Neumann

Rede bei der Gedächtnisfeier der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums am 25. Oktober 1908

Wenn eine Gedenkfeier von einer Körperschaft nicht einem geschichtlichen Ereignis, sondern einer Person geweiht wird, so waltet dabei die Voraussetzung ob, daß diese Person einer Idee gedient hat und also eine geschichtliche Sache vertritt. Dem Anlaß dieser Stunde könnte es demnach wenig zu entsprechen scheinen, daß aus dem Schoße unseres Kuratoriums mir der Auftrag zuerteilt worden ist, dem Andenken Salomon Neumanns den unvergänglichen Dank unserer Lehranstalt darzubringen. Denn 40 Jahre hindurch bin ich in wachsender Freundschaft mit diesem Manne verbunden gewesen, und von Jahrzehnt zu Jahrzehnt ist mit der Verehrung für seine Denkart und für seine Gesinnung die anhängliche Liebe zu seiner Person in mir lebendiger und inniger geworden, je mehr das intimere Verständnis mir aufging für die geheim gehaltenen Regungen seines weichen Gemütes, seines zarten Gefühls nicht nur für die Ideen, sondern ebenso für die Menschen in den verschiedenen Lagen und Stufen ihrer Lebenstätigkeit, und vollends für seine nähere Umgebung, für seine Freunde und Mitarbeiter. Darf ich es mir zutrauen, zumal jetzt, da der unersetzliche Verlust noch so unmittelbar empfunden wird, mit der Sachlichkeit, welche unsere Hochschule fordert, über den Mann zu sprechen, der unter den Ersten sie ins Leben gerufen, und der bis zu seinem letzten Atemzuge wie als sein größtes Vermächtnis für ihre Zukunft die Sorge im Herzen getragen hat?

Der Widerspruch ist indessen nur scheinbar, wie jeder vermeintliche Widerspruch zwischen einer menschlichen Sache und der sie vertretenden Person. Nur durch den Menschen empfängt

jede Sache, jede Aufgabe der menschlichen, der sittlichen Kultur Gestalt und Gesetz, Leben und Entwicklung. Und auch die Person selbst ist nimmermehr von der Sache abzulösen, für die sie wirkt und ihr Leben läßt.

Demgemäß hebt sich auch eine andere Schwierigkeit auf, die hier vorzuliegen scheint. Jeder Mensch, zumal der moderne, ist der Mittelpunkt vielseitiger, oft widerstreitender Kräfte und Richtungen: bildet er eine wahrhafte Einheit des menschlichen Wesens? Das ist die große Frage von der Einheit des modernen Bewußtseins. Sie läßt sich nicht anders beantworten, als daß man Person und Sache in innerem Zusammenhang erkennt, und daher in Einheit zu fassen sucht. Freilich ist es das persönliche Gefühl, der anscheinend unkontrollierbare Affekt, also das schlechthin Natürliche und Individuelle, was die Triebkraft des Menschen im letzten Grunde bewegt; nichtsdestoweniger aber sind und bleiben dennoch die Ideen, die den Geist erfüllen, auch die schöpferischen Mächte seines Willens, seiner geistigen, seiner sittlichen Arbeitskraft. Das Verständnis eines Menschen, der in irgendeiner Richtung der Kultur gewirkt hat, erfordert ebenso sehr das sympathische Verständnis für die Ideen, denen er sein Leben gewidmet hat, wie für den verborgenen Quell, der sein Herz belebt hat.

Die Schwierigkeiten scheinen jedoch in unserem Falle noch nicht erschöpft zu sein. Wenn ein moderner Mensch unverkennbar seine ganze Herzkraft der R e l i g i o n zugewandt hat, so dünkt es heutzutage manchem, als ob er von vornherein zu einer Zwiespältigkeit, ja zu einer Zweideutigkeit sich verurteilt hätte. Denn es soll doch nicht mehr Mittelalter sein, folglich darf die Religion nicht den wahrhaften Mittelpunkt des modernen Wesens bilden. Und wenn nun gar diese Konzentration in den Seitenweg des Judentums verlockt, so steigert sich der Verdacht der romantischen Unklarheit. Denn welche zentrale Bedeutung käme noch immer dem Judentum zu, wie man sie freilich dem Christentum oder wenigstens dem Protestantismus in geschichtlichem Sinne bereitwillig zuerkennt. Das Judentum aber sei von diesem allgemeinen Priesterreich vollkommen aufgesogen. So denkt leider auch mancher unter uns.

So aber dachte Salomon Neumann nicht. Es ist bekannt, mit welcher Energie des innigsten Gefühls, der heißesten Leiden-

schaft und des schmerzlichen Spottes gegen die Wankenden er für die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Religion, wie in der Vergangenheit, so in der Gegenwart und für alle Zukunft innerlichst überzeugt und begeistert war. Nutzen wir den Ernst dieser Stunde, um über die sachlichen Motive uns klar zu werden, welche in diesem starken Charakter, welche in diesem affektvollen Gemüte, dem es doch niemals an dem Steuer der Besonnenheit und des Taktes gebrach, die Führung behaupteten.

Gerade die heutige Feier in diesem Kreise bietet zu einer solchen Würdigung den natürlichen Anlaß. Denn die Aufgabe unserer Lehranstalt dürfte sich als der Schwerpunkt in der gesamten Wirksamkeit unseres Freundes zumal in der zweiten Hälfte seines Lebens nachweisen lassen. Alle anderen Richtungen, in denen er für die Allgemeinheit wie für das Judentum gewirkt hat, haben hier ihren Mittelpunkt. Wenn wir daher verstehen, was sein Ideal für die Lehranstalt war, und mit welchen Mitteln und Anforderungen er dieses Ideal der Verwirklichung näherzubringen strebte, so lernen wir damit am besten seine gesamte Arbeit für das Judentum, nicht minder vielleicht aber auch für die allgemeine Kultur verstehen.

Und wenn es ferner uns gelingen könnte, die ganze Entfaltung dieser eigentümlichen modernen Religiosität in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen, so würde der Schein eines inneren Widerspruchs, der an der Religiosität des modernen Juden haftet, sich ebenso zerstreuen, wie das allgemein anerkannte Bild dieser starken, festen, unbeugsam starren Persönlichkeit dadurch vielmehr in die Harmonie eines einheitlichen, klaren, schlichten, gleichförmigen Geistes und Willens sich auflösen würde. Lebendige Kraft ist es überall, was in diesem Leben waltet; die Starrheit ist ebenso falscher Schein, wie die Rückständigkeit blödes Vorurteil ist, und wie anderseits die sachliche Sprödigkeit nur der Selbstschutz des überquellenden Gemütes war.

Zwei Gedanken leiteten den langjährigen Leiter dieser Anstalt. Zuerst sollte sie eine Pflanzstätte sein für die Wissenschaft des Judentums, mithin zunächst und zuvörderst für die Wissenschaft. Man hat uns den Titel einer Hochschule nicht gegönnt. Eine solche darf es für die Musik geben, als einen Zweig der Künste, nicht aber für das Judentum, die

Wurzel der Religion. Dennoch haben wir den sonst üblichen Namen eines Rabbinerseminars oder eines jüdisch-theologischen Seminars für diese Hochschule nicht übernommen. Bei jeder Gelegenheit hat unser Neumann mit aller seiner Klarheit und Festigkeit sich dagegen gewehrt, daß die Aufgaben der Lehranstalt in die eines Rabbinerseminars aufgehen sollten. Die Wissenschaft in aller ihrer Freiheit, mit allen ihren Gefahren, ihren Voraussetzungen und Bedingtheiten, die Wissenschaft immerhin, sie sollte allerwege das führende Prinzip bleiben. Nicht das Judentum darf der Wissenschaft Vorschriften machen, sondern die Wissenschaft soll dem Judentum das geschichtliche Verständnis ergründen und die fernere Wirksamkeit bahnen. Da gibt es keine Einschränkung und keine Reserve aus irgendwelcher angeblichen Räson der Vorsehung; und für keinen Vorwand und für keine Bedenklichkeit in dieser Hinsicht hatte Neumann Schonung und Nachsicht. Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei, das war auch der erste Grundsatz in der Lehrverfassung seines Judentums, und so strebte er, es zum Fundament der Lehranstalt festzulegen und auszubauen.

Diese Grundbedingung des modernen Geistes war der Grundzug seiner gesamten Lebensführung und Lebenstätigkeit. Da war es nun ein wichtiges Instrument der modernen Methodik, das seinen Sinn für wissenschaftliche Strenge anzog. Die Statistik ist die angewandte Mathematik. Und wie die Mathematik das methodische Fundament der Naturwissenschaft bildet, so wohnt der Statistik eine methodische Bedeutung bei für die Kulturgeschichte. In früher Jugend schon erkannte Neumann die Bedeutung der Statistik für sein Berufsfach; er suchte alsbald sie für die Medizin fruchtbar zu machen. Es war im letzten Grunde sein Sinn, sein Gewissen für wissenschaftliche Strenge, Genauigkeit, Klarheit, Sicherheit, das ihn zur Medizinalstatistik hinlenkte. Denn Gründlichkeit und Klarheit sind die Leitsterne seines Denkens überall; daher sind sie auch die Prüfsteine, vor denen er seinen Stil entwickelte. Da fehlt alles Blendwerk, beinahe auch alles Beiwerk. So viel er selbst in der lebendigen freien Rede Abschweifungen wagte, so mußte doch eine jede solche Digression auf das Ziel hinführen, das er sicher im Auge behielt. Und in dem schriftlichen Wort bekundet sich beinahe mehr noch, als es in seiner persönlichen Erscheinung

schon offenbar wurde, die höhere Anlage seines geistigen Wesens, sein Beruf für eine geistige Höhe und Bedeutsamkeit.

Mit diesem methodischen Instinkte, der ihn zur Medizinalstatistik hintrieb, verband sich aber der Grundaffekt seiner Natur: sein Mitgefühl für das Leiden und für die soziale Quelle des Leidens, für die Armut. So war er einer der Ersten, die den sozialen Charakter der Medizin erkannten. Tief und klar formulierte er 1847 die Aufgabe der Medizin, eine soziale Wissenschaft zu werden. Und wie er in der Statistik die theoretische Methode der Wissenschaft zu handhaben erlernte, so daß er es zu anerkannter Meisterschaft darin brachte, so wandte er diese methodische Einsicht alsbald auf die soziale Praxis an. Und wie er einerseits sonach der allgemeinen strengen Wissenschaft sich befleißigte, so richtete er anderseits seine ganze jugendliche Kraft auf die allgemeinen sozialen Aufgaben des Staates und der Kommune.

Ein intimer Zug in seiner Lebensführung darf hier nicht im Dunkel bleiben. Wenn der moderne Mensch buchstäblicher und mächtiger, als Aristoteles es denken konnte, ein „politisches Lebewesen" ist, so trifft dieser Ausdruck in eminenter Weise auf unsern Neumann zu. Niemals aber hat er meines Wissens danach gestrebt, oder auch nur daran gedacht, etwa Abgeordneter zu werden: Stadtverordneter ist er in jener Zeit geworden, als der Plan der sozialen Medizin in ihm mächtig wurde, und Stadtverordneter ist er geblieben und wollte er bleiben, solange seine letzten Kräfte es möglich machten. Hätte er in seiner pommerschen Vaterstadt Pyritz seine Lebensarbeit vollführt, wahrlich, er hätte auch dort vor allem unter den Mitbürgern seiner Vaterstadt wirken und schaffen mögen.

War das etwa Partikularismus in ihm? War es etwa ein einseitiger Trotz, der der modernen Sucht nach Einfluß und Machterweiterung und Verbreiterung des Arbeitsgebietes gegenüber die geschlossenere Enge sucht, in der sich die Aufgaben vereinfachen, und vor allem präziser disponieren lassen? Es mag wohl in dieser vornehmen Natur eine solche Zuneigung auf das klar Übersehbare, auf die unmittelbare Pflicht und die Möglichkeit ihrer redlichen Erfüllung mitgewirkt haben; ausschlaggebend aber war doch die ethische Grundkraft seines Wesens. Den Armen muß geholfen werden.

Auch hier ist die Meisterschaft seines Wesens unverkennbar. Der Theorie des Sozialismus gegenüber hielt er sich immer auf der Höhe der Selbstbeschränkung; und obwohl nächste Freunde ihn in dieser Frage mit ihrer Weisheit überschütteten, so blieb er unerschütterlich fest bei seiner Fassung der politischen Aufgabe als einer sozialen, wie der sozialen als einer politischen. Freisinn bedeutete ihm den Stolz bürgerlicher Unabhängigkeit und Selbständigkeit, den Stolz der Bürgerpflicht, der selbstverantwortlichen Bürgertugend. Ein jeder walte an seiner Stelle im Staate seines Amtes und seiner Pflicht. Das Amt des Bürgers im Staate ist es, für seine geistige und sittliche Unabhängigkeit, Selbständigkeit und Vollbürtigkeit unablässig Sorge zu tragen. Nicht von obenher sind die Normen zu erwarten für die politische Arbeit des Bürgers, sondern aus dem Ideal der allgemeinen Freiheit sind sie herzuleiten, der Freiheit aller, der Freiheit eines jeden Bürgers. Der Staat muß ein Staat von Individuen werden. Das ist die bürgerliche Ansicht vom Staate in der idealen Auffassung unseres Freundes.

Aber in diese bürgerliche Auffassung von dem Werte des Individuums für den Begriff des Staates verflocht er unabtrennlich die soziale Einsicht von der Bedingtheit des Individuums durch das geschichtliche Milieu. So führte unsern Neumann sein Grundgedanke von der sozialen Medizin auf seine Weise zur sozialen Politik. Und seine Leistungen und Schöpfungen für die hiesigen sanitären Maßnahmen bilden, wie von berufenen Seiten mehrfach bezeugt wurde, ein wichtiges Kapital in den Annalen der Stadtverwaltung von Berlin.

An diesem Mittelpunkt seiner allgemeinen Kulturarbeit stehen wir nun aber wieder vor dem anderen Strahle seines Wesens. Wir waren von seinem ersten Grundsatze für die Lehranstalt ausgegangen, hatten diesen in dem strengen Sinn für die Freiheit der Wissenschaft erkannt und hatten sodann diese Begeisterung für die freie Wissenschaft in seinen wissenschaftlichen Arbeiten als Statistiker betätigt gefunden; zugleich aber auch die soziale Richtung erkannt, welche er seiner theoretischen Tätigkeit aufprägte. Gewiß ist eine solche Verbindung von Theorie und Praxis nicht ungewöhnlich, und zumal der Statistik ist sie von Anfang an eingeboren. Vielleicht aber beruht diese Verbindung

überhaupt auf einer religiösen Einwirkung, die sich in der Tat schon im 18. Jahrhundert bei den ersten Moralstatistikern nachweisen läßt. Keinem Zweifel aber unterliegt es, daß bei unserm Freunde die Religiosität die Grundkraft bildete, welche diese Verbindung theoretischer Statistik und sozialer Medizin herstellte. Und diese Religiosität war sein Judentum.

Der zweite Grundsatz, von dem er bei der Verwaltung unserer Lehranstalt geleitet wurde, forderte die gründliche Pflege der gesamten Quellen des Judentums. Die hier zu lehrende Wissenschaft soll sich nicht in enzyklopädische Allgemeinheiten verflüchtigen, und auch nicht in Spezialaufgaben zerflattern, wie sie der Tag anbietet und aufdringen möchte. Bei aller allgemein-wissenschaftlichen Ausbildung, welche wir durch die Verbindung mit der Universität, an welcher alle unsere Hörer studieren müssen, zur unerläßlichen Bedingung erheben, darf dennoch aber das eigentliche Fachstudium nicht geschmälert und nicht verflacht werden.

Hier gilt es, einer Richtung im Geiste der Zeitbildung, welche auf Popularisierung der Wissenschaft dringt, und daher auch die Gefahr mit sich bringt, daß die wissenschaftliche Vorbildung schon zum Teil auf diese Popularisierung sich vorbereitet und einrichtet, vorsichtig entgegenzuwirken. Es gibt nur einen Weg zu jeder Wissenschaft und für jede Wissenschaft im Gebiete der Geisteswissenschaften; er besteht in der Quellenforschung. Ohne die Kenntnis, ohne die Beherrschung, ohne die methodische Fähigkeit und Sicherheit in der Bearbeitung des Quellenmaterials gibt es keine echte Wissenschaft. Und alle Popularität ist vom Übel, welche der methodischen Quellenforschung ermangelt.

Hier liegen die großen Aufgaben unserer Anstalt. Je genauer wir uns von schlechthin theologischen Anstalten unterscheiden wollen, die durch ihre dogmatische Marschroute gebunden oder wenigstens gehemmt sind, desto verantwortungsvoller ist unsere wissenschaftliche Lage gegenüber dem Judentum, gegenüber dem weiten Quellenschatz des Judentums.

Oder sollten wir etwa das Studium unserer Bibel der protestantischen Theologie überlassen; und sollten wir unseren Hörern nicht nur, was wir tun, den Besuch dieser Vorlesungen

an der Universität empfehlen, sondern sie auch darauf anweisen und beschränken?

Billiger- und verständigerweise kann es nicht bezweifelt werden, daß eine noch lebendige Religion, eine Religion, die sich noch lebendig fühlt und betätigt, das Studium ihrer eigenen Quellen nimmermehr einer Wissenschaft anvertrauen darf, welche tatsächlich und programmatisch keineswegs lediglich Wissenschaft sein, sondern durch diese ihre Wissenschaft ihre Religion, eine andere Religion begründen und befestigen will. Wir werden immerdar mit tiefer Dankbarkeit der Verdienste gedenken, welche die protestantische Kathedertheologie um die Bibelkritik sich erworben hat, aber wir dürfen darüber nicht der eigenen Pflicht untreu werden, welche die Hütung unseres eigensten Gutes uns auferlegt.

Ist es doch schon der Zusammenhang der Quellen selbst, welcher sprachlich und sachkritisch dermalen noch uns allein offensteht. Diesen Zusammenhang der Quellen aus den verschiedenen Zeiten immer durchsichtiger zu machen, das ist ebensosehr unsere wissenschaftliche, wie unsere religiöse Aufgabe. In der heutigen Bibelkritik wittert man ja schon in der Genesis den Anfang des Midrasch; wie sollte man es da bestreiten können, daß sich das nachbiblische Judentum in einem innersten Kontakt mit dem biblischen entwickelt; und daß demnach auch das biblische Judentum ohne die Projektion auf die späteren Jahrtausende des Judentums trotz aller Vergleichung mit der semitischen Zeitgeschichte im Grunde eine tote Insel bleibt.

So braucht man gar nicht auf die Erfordernisse der apologetischen Polemik einzugehen, die bei der dermaligen politischen und nicht minder wissenschaftlichen Lage, in der wir uns befinden, zu einer schier unvermeidlichen Notwehr wird; man braucht auch gar nicht die Gottesidee zu erwägen, welche dogmatisch, wie ethisch, die unüberbrückbare Scheidewand bildet; es genügt, den geschichtlichen Zusammenhang der literarischen Quellen des Judentums als das Problem zu erkennen, um die Wissenschaft des Judentums methodisch zu rechtfertigen. Diese Kontinuität darf man keineswegs schlechthin gleichsetzen mit einer Einförmigkeit und Einheitlichkeit des Geistes und der sittlich erziehlichen

Richtung in dem Inhalt dieser Quellen. Diese ist nicht durchgängig vorhanden, sie braucht nicht angenommen zu werden, sie darf nicht gefordert werden. Aber eine ungebrochene Linie des geschichtlichen Laufes für die Gesamtgeschichte des Judentums ist die methodische Voraussetzung von der geschichtlichen Einheit des Judentums. Die Kontinuität der jüdischen Quellen in diesem geschichtlichen Sinne ist der methodische Grund für die *Spezialität der Wissenschaft des Judentums.*

Unser Neumann war nicht mit Vorliebe Philosoph. Die Subtilitäten der Dogmatik in bezug auf die Formulierung des Gottesbegriffs lagen nicht in der Richtung seines logischen Interesses. War er darum etwa dogmatisch befangen, oder auch nur naiv gläubig? Auch die Naivetät, wie man sie hier verstehen würde, kann nicht zugegeben werden. Der gesunde Idealismus ist frei von jeglichem Dogmatismus, sowohl von dem der Skepsis wie von dem der anthropomorphen Mystik. Der moderne Mensch soll aber überhaupt über der Religion stehen, so sagt man allgemein. Man sagt aber nicht, was über dem modernen Menschen stehen, worin er den Höhepunkt seines Wesens erkennen und bestimmen soll. Wenn der moderne Mensch etwa auch über Gott stehen soll, dann allerdings ist das Judentum antiquiert. Wenn dagegen das Problem der Gottesidee noch Bestand haben sollte für die moderne Kultur, dann besteht das Judentum.

Der Gott des Judentums ist nicht der Gott des Jahvismus oder des Elohismus — allen diesen Fragen der Bibelkritik stehen wir unbefangen gegenüber, und wir gewähren ihnen den breitesten Spielraum — unser Gott ist der geschichtliche Gott der Propheten; der Gott, der sich in der geschichtlichen Entwicklung des Prophetismus offenbart hat. Dieser Gottesidee geben wir allerdings den Vorzug der Lebendigkeit und der aktuellen Modernität auch vor dem *Pantheismus.* Wenn Spinoza das letzte Wort in der Weltgeschichte hätte, dann wäre zum mindesten Kant ein Anachronismus, und das „Reich der Schatten" hätte von unserem *Schiller* nicht verwandelt werden können in „das Ideal und das Leben". *Der lebendige, der methodische Zusammenhang von Idee und Wirklichkeit bildet den Urgrund Gottes.*

Der Zusammenhang von Idee und Wirklichkeit, das ist der

Inhalt der sozialen Frage. Und um diesen Sinn und Kern der sozialen Frage erkannten wir unseren Neumann theoretisch wie praktisch bemüht und besorgt. Sein Gott war der Gott der Armen und Leidenden. Diese ethische Klarheit hatte seine naive jüdische Frömmigkeit und Gottesgläubigkeit. Diese sittliche Kraft war die Wurzel seines Glaubens an das Recht und an die Wahrheit des Judentums.

Darum liebte er die heilige Spache, in der diese ewigen Quellen der Menschheit geschrieben sind. Es darf hier ein persönliches Moment nicht verschwiegen werden, weil es von lehrhafter Bedeutung ist. Er selbst führte seine Tochter in die hebräische Sprache und ihre Quellen ein. In diesem Geiste förderte er alle Stiftungen, in denen das Judentum streng wissenschaftlich erforscht wird. Daher begründete er die Zunz-Stiftung; wie er denn mit diesem erlauchten Begründer unserer Wissenschaft in der Souveränität des Charakters eine unverkennbare Verwandtschaft hat. So hat er auch der Stiftung, die seinen eigenen Namen trägt, diese Bestimmung erteilt.

Daher die große, man darf sagen, zärtliche Vorliebe für diese unsere Anstalt. Ich muß es aber aussprechen in dieser feierlichen Stunde: das war die geheime Sorge, die an ihm nagte, daß nur niemals die gründliche Bearbeitung der gesamten jüdischen Quellen vernachlässigt, oder auch nur zeitweise hinter andere Aufgaben zurückgestellt würde. Auch auf die Geschichtsquellen des Mittelalters und der Neuzeit war sein Interesse und seine Fürsorge gerichtet; wie er denn seit Jahrzehnten ein Archiv für die jüdischen Angelegenheiten sich privatim eingerichtet hatte.

Über allem aber stand ihm das gründliche, quellenmäßige Studium der hebräischen Sprache und der gesamten rabbinischen Literatur. Nur in der innigen Vereinigung der beiden Aufgaben wollte er den Segen dieser Lehranstalt erkennen, begründen, befestigen: Wissenschaft als Wissenschaft des Judentums.

Aus diesem seinem Verhältnis zur Wissenschaft des Judentums wird sein gesamtes Verhalten zu den jüdischen Dingen verständlich. Dem oberflächlichen Blick mochte es auffällig werden, daß Neumann der liberalen Reform gegenüber sich zurückhaltend und ablehnend verhielt. War er doch von dem eigentlichen

Ritualismus frei; wie konnte er mit den konservativen Tendenzen Nachsicht haben? Indessen sah er freilich in den Riten an sich ebensowenig ausschließlich, noch vorzugsweise das Judentum, wie er anderseits auch die Abwehr derselben und die Polemik gegen dieselben im Gemeindeleben und in der religiösen Literatur nicht als das Wahrzeichen des jüdischen Freisinns anerkennen konnte. Auch hier war er nicht Parteipolitiker. Die religiöse Partei muß notgedrungen kämpfen, um sich als Partei Raum zu verschaffen. Daher wird sie bei uns, wo es sich nicht um den Kampf der Dogmen handelt, unabweislich auf die liturgische und auf die rituelle Kultur hingedrängt. Daher auch wird ihr die Polemik unvermeidlich. Diese betreiben zwar auch die Orthodoxen reichlich; indessen kann man es ihnen nachfühlen, daß sie ganz anders für ihren Standpunkt, gleichsam für die Ehrenrettung desselben vor der Kultur sich wehren dürfen als diejenigen, welche ohne dogmatische Gläubigkeit aus freiem religiösen, geschichtlichen und politischen Rationalismus am Judentum festhalten. In dem Kampf der Parteien dürfen daher die Orthodoxen empfindlicher werden als die Liberalen. Und aus der Empfindlichkeit keimen Spaltungen. Und wir brauchen Einigkeit.

Und wir sind trotz allem Gesangbuchstreit in der Hauptsache einig; der ganzen offiziellen Kulturwelt gegenüber einig! Das macht jeder Jom Kippur jedem Juden klar, dem gelehrtesten, wie dem mehr oder weniger gebildeten. Wer das nicht merkt, der will nicht merken, was er dennoch fühlen muß.

Das waren die tiefen Gründe, welche Neumann von allem Parteiwesen fernhielten. Sein religiöser Freisinn war auf die Wissenschaft, auf die Lehre, auf die Ideen des Judentums gerichtet.

In diesen duldete er keine Orthodoxie, keinen Dogmatismus, keine sogenannte Pietät des hergebrachten Aberglaubens. Den Gehalt dieser Ideen zu sichern und auszubauen, galt ihm als die positive Aufgabe des liberalen Judentums.

Und es darf in diesem Zusammenhange nicht verschwiegen werden, daß nicht so sehr freilich in dem Programm, als aber in der Notlage des liberalen Judentums eine schwere Gefahr für die Pflege der Wissenschaft des Judentums anerkannt werden muß. Es liegt hier ein Widerstreit der religiösen Aufgaben vor, vor dem man sich den Blick nicht verschleiern darf. Dem modernen

28*

Judentum sind die allergrößten Verdienste um unsere Wissenschaft zuzusprechen; sowohl um die Errichtung von Pflegestätten der Wissenschaft, wie um die wissenschaftliche Produktivität. Anderseits aber muß auf die Zeitlage Rücksicht genommen, daher im Kultus der hebräische Urtext der Gebete verringert werden. Wenn jedoch die Kenntnis der Sprache in ihren ergreifenden Gebettexten, die Liebe zu ihrem Klange, wie zu ihrer musikalischen Ausgestaltung in der Synagoge nicht mehr mit der ergiebigen Macht des Gefühls dem Herz und Ohr des Kindes eingepflanzt wird, woher sollen alsdann in den Ländern gesteigerter Kultur die Kräfte kommen und in ausreichender Weise sich nacherzeugen, welche das Erbe unserer Quellen mit der Urkraft angestammter Liebe und urwüchsigem Verständnis hüten und mehren können? Neumann liebte auch in dem Text unserer erhabenen, unserer schönen, unserer lieblichen Gebete einen mächtigen Teil der Quellen unserer Religion. In dieser Liebe regelt sich sein Verhalten zum jüdischen Gemeindeleben. Wir haben hier nicht zu richten, sondern zu verstehen.

Die Gründe seiner Frömmigkeit liegen jedoch noch weit tiefer. Sein Judentum haben wir als soziale Religiosität erkannt. Diese aber gipfelt im Messianismus. Der Gott der Propheten ist nicht nur der Gott der Armen, der Waise und der Witwe, sondern ebenso auch der Gott des Fremdlings und aller Völker. Der Gott der Propheten ist der Gott der Einen Menschheit. Neumann war ein guter deutscher Bürger, und er hatte in seinem ganzen geistigen Habitus den Erdgeruch seiner pommerschen Heimat. Dennoch würde es sich nicht ziemen, in der Atmosphäre des heutigen nationalistischen Patriotismus ihn als Patrioten feiern zu wollen. Er war schlicht und recht ein deutscher Mann, und sein Stil hat die knappe Gedrungenheit, den strengen Ernst und die gründliche Sachlichkeit, welche, zumal in früherer Zeit, als das Kennzeichen deutscher Geistesart gelten durfte. Aber zu dieser alten Art des Deutschtums gehörte ebenso, wie der natürliche Patriotismus, ein gesunder Kosmopolitismus. Und diesen Weltbürgersinn hatte der deutsche Klassizismus mit dem prophetischen Judentum gemeinsam; er hat seine geschichtliche Wurzel in dem messianischen Gottesbegriff.

So wird eine andere Hauptrichtung in der Lebensarbeit unseres Freundes verständlich. Neben der Lehranstalt war

eine tiefe Sorge für ihn die Alliance Israélite Universelle. Sicherlich war es berechtigt, daß, nachdem die Alliance lange Zeit bestanden hatte, in England und in Österreich und so endlich auch bei uns in Deutschland eigene Hilfsvereine ins Leben traten, je mehr die Not unserer Glaubensgenossen zum allgemeinen Schrecken neuerdings anwuchs. Indessen könnte man diese Hilfsvereine innerhalb der einzelnen Kulturländer, abgesehen von dem großen Nutzen, den sie in der Hilfeleistung stiften, zugleich als Vereine zur Propaganda der politischen Kultur und Gesittung betrachten, so daß diesen Hilfsvereinen auch Christen beitreten sollten. Anders aber steht es um den ursprünglichen Sinn der Alliance Israélite Universelle. Sie ist aus dem Urgedanken des messianischen Judentums entsprungen. Daher müssen wir die Verdächtigungen, mit der sie von Anfang an verfolgt wurde, in das allgemeine Mißverständnis des messianischen Judentums einbeziehen. Ist diese universelle Alliance etwa ein jüdischer Partikularismus? Wäre dies der Fall, so dürfte es nicht nur kein Judentum als Weltreligion mehr geben, sondern ebenso auch kein Völkerrecht, sondern nur ein besonderes Staatsrecht für jeden isolierten Staat. Das Problem des Völkerrechts ist das Programm der Alliance Israélite Universelle.

Es ist also nicht etwa nur die schwere Notlage des Judentums und der Judenheit auch unter christlichen Völkern, welche das Problem aller menschlichen Gesittung überhaupt in Frage stellt, der Rechtsgrund dieses Programms; sondern es ist der tiefste Inhalt und der eigentliche Sinn des jüdischen Gottesbegriffs, und demgemäß des jüdischen Begriffs vom Menschen und von der Menschheit, welcher in der Alliance zum Ausdruck kommt. Wir wollen nicht ein politisches Volk sein, noch wieder werden; sondern wir beten für die Zukunft der Menschheit in der Hoffnung auf den Tag, an dem Gott als der Einzige erkannt werden wird.

Dieser messianische Gott ist zugleich, ist ursprünglich der soziale Gott. Die Propheten haben an diesen beiden Motiven ihre Gottesidee zur Offenbarung gebracht. In dem Glauben an die einheitliche Vereinigung dieser beiden Motive des Gottesgedankens besteht die echte jüdische Frömmigkeit. In ihr ist auch die historische Einsicht und die politische Weisheit verbürgt,

welche für die Erhaltung des Judentums, seiner Religion und seiner Literatur erforderlich sind.

Wir haben in unserem verewigten Freunde die modernen Kulturmotive erkannt, welche seine Wirksamkeit als Medizinalstatistiker und als sozialer Hygieniker der Stadt Berlin zur Entfaltung brachten. Sie sind es zugleich und an sich, welche seinen Namen auch in der Geschichte der Juden dauernd erhalten werden unter den Lehrern und Führern unseres Glaubens, unter den Großen in Israel. Wir haben die Art seiner Frömmigkeit kennen gelernt. Wir dürfen in seinem Sinne mit dem Wort im Urtext schließen: „Das Andenken des Frommen zum Segen."

זכר צדיק לברכה

Über die Bedeutung einer philosophischen Jugendschrift Ludwig Philippsons[1])

Die Hundertjahrfeier für Ludwig Philippson begeht nicht nur die deutsche Judenheit, sondern auch die Judenheit aller Länder des Erdballs; und nicht nur die jüdische Wissenschaft und der ihre Bedeutung erkennende Jude, sondern schlechthin jeder Jude von allgemeiner Bildung und allgemeinen Kulturinteressen. Der Name Ludwig Philippson war mehr als ein halbes Jahrhundert wohl der populärste von denen aller jüdischen Gelehrten; wie sollte er nicht im Gedächtnis aller derer lebendig geblieben sein, denen die Sache des Judentums in verschiedenem Eifer zwar, doch immerhin als eine Herzensangelegenheit gilt. Vom zweiten Drittel des vorigen Jahrhunderts ab konnte keine Bewegung, kein Ereignis, keine Sorge und keine Hoffnung, weder von außen noch von innen heraus das Judentum berühren, ohne daß man überall zuerst auf eine Kundgebung von diesem Manne gewartet hätte. Und man hat niemals vergeblich gewartet. Sein Wort stellte sich immer ohne Verzug ein, und es war immer mannhaft, mutig, klar und unzweideutig. Und es war zugleich praktisch im besten Sinne des Wortes. Denn nicht etwa Opportunität war der Leitgedanke seiner Praxis, sondern vielmehr immer ein geschichtlicher Zusammenhang von Praxis und Theorie. Und dieser Zusammenhang war durchgängig und allgemein; wie er denn auch unter dem Banner des Begriffes „allgemein“ seine Zeitung begründete und über fünfzig Jahre lang, bis zu seinem Tode, fortführte. Er setzte die Fragen der Praxis immer in einen doppelten Zusammenhang mit der Theorie: erstlich nämlich mit der religiösen Theorie des

---

[1]) ὕλη ἀνθρωπίνη. Scripsit et edidit Ludovicus Philippson. Berolini 1831.

Judentums, deren Einheit er festhielt und hochhielt, sodann aber auch mit der allgemeinen Theorie der Kultur, und insonderheit mit der Geschichte und Politik. So wurde er in einem idealen Sinne, das darf man wohl sagen, der Publizist des Judentums.

Es liegt nun aber ein gewisses Verhängnis über dem persönlichen Andenken eines Publizisten. Seine Wirksamkeit liegt auf der schmalen Grenzlinie von Wissenschaft und Politik. Und je breiter und eingreifender seine Wirksamkeit nach der politischen Seite wird, desto leichter verblaßt sein wissenschaftliches Verdienst; und zum Schaden auch der Sache verdunkelt sich alsdann der Anteil, den die wissenschaftliche Arbeit des Forschers an den Erfolgen des Politikers und des populären Schriftstellers, wie man den Publizisten zu nennen pflegt, haben dürfte und bei jedem großen Gelingen haben muß. Und so entgeht selten ein großer Schriftsteller, der für die allgemeine Bildung auf allen Gebieten eintritt, dem tragischen Schicksal, daß das gelehrte Fundament seiner Persönlichkeit verkleinert wird, und dies um so mehr, je mehr sein Ruhm als eines Wohltäters, selbst eines begnadeten Förderers der allgemeinen Bildung und Gesittung sich befestigt und sich ausbreitet.

Zu den Pflichten einer Jahrhundertfeier möchte es daher wohl gehören, daß man Ungerechtigkeiten solcher Art, die Gewohnheitsrechte der historischen Dankbarkeit geworden zu sein scheinen, tunlichst gutzumachen suche. Wie schon angedeutet, wird dadurch auch der Beruf der Publizistik nicht nur in Ehren gehalten, sondern auch in Pflicht genommen. Wer aber nach solcher Wirksamkeit eine Hundertjahrfeier verdient, dem ist man es auch schuldig, daß in Erinnerung gebracht und ins Licht gestellt werde, was der Mann als Forscher geleistet hat. Vielleicht dürfte auch die Säkularbetrachtung darüber sich hervorwagen: was alles er als Forscher hätte leisten und welche Lorbeeren er hätte ernten können, wenn er sich nicht mit seiner wissenschaftlichen Begabung, Erziehung und Bewährung berufen gefühlt hätte, im großen Stile der Publizist des modernen Judentums zu werden.

Von solchem Gefühle bewegt, konnte ich der Versuchung nicht widerstehen, in dem Momente, als ich in einer Ausschußsitzung der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ von dem Plane Kenntnis erhielt, daß über Ludwig

Philippsons Arbeiten populäre Aufsätze erscheinen sollten, unbedenklich mich mit dem Anerbieten zu melden, über seine Doktordissertation, die ich als eine wertvolle Leistung schätzen gelernt hatte, meinerseits den Bericht zu versuchen. Zu den allgemeinen Erwägungen dankbarer Pietät für einen Lehrer des Judentums von historischer Wirksamkeit war für mich noch bestimmend der Gedanke an den großen Sohn meines anhaltischen Heimatlandes, und die lebhafte Erinnerung an die Verehrung, in der ich für den universellen Sachwalter des Judentums von meiner Jugend ab aufwuchs.

Als Philippson an seine Dissertation ging, hatte er bereits für seine Bearbeitung der philologischen Preisaufgabe bei der philosophischen Fakultät der Berliner Universität über den Humanisten Laurentius Valla den Preis erlangt. In der Biographie von Kayserling ist ergötzlich zu lesen[1]), welche Umstände der Rendant bei der Auszahlung des Preises machte, als er gewahr wurde, daß der Preisträger ein Jude war, — und weniger ergötzlich übrigens auch, welche Folgen dies für das fernere Ausschreiben der Fakultät hatte.

Aber nicht allein gründliche Studien der Philologie und der Geschichte der alten Philosophie beschäftigten ihn und waren für seine Dissertation notwendige Vorbedingungen: zugleich auch betrieb er eingehende Studien in Anatomie und Physiologie, mit denen zugleich die physikalischen Fragen in Verbindung treten mußten. Wie persönliche Verhältnisse gewöhnlich, als äußere Anlässe, innere Zusammenhänge vermitteln, so hat sicherlich der ältere Bruder Phöbus, der in Halle Medizin studierte, während Ludwig dort das Gymnasium besuchte, zu den medizinischen Studien die Anregung gegeben. Auch mit dem Professor Kurt Sprengel, dem Geschichtsschreiber der Medizin, hatte er ihn wohl bekannt gemacht, so daß der fünfzehnjährige Ludwig schon seine metrische Übersetzung der zwölf kleinen Propheten dem berühmten Professor übergeben durfte. Aber dieser Bruder selbst war ja nicht nur Mediziner, sondern ein enzyklopädischer Kopf, der ebenso wie der jüngere Bruder mit dem Fachgelehrten und dem Berufsarzte den jüdischen Gelehrten und auch den Dichter in sich vereinigte. Kayserling berichtet auch, daß Ludwig bei dem Medi-

[1]) M. Kayserling, Ludwig Philippson. Eine Biographie. 1898. Vgl. S. 25 ff.

ziner Lichtenstein, dem Physiologen Rudolphi und dem Physiker Erman gehört habe. Auch über einen Besuch bei Erman wird berichtet, der zum mindesten sein starkes sachliches Interesse an den Lehren erweist, die er in philologischer Arbeit zu erforschen hatte.

So über die Vorstudien vorbereitet, treten wir an die Schrift heran, die seinen Ruhm als Gelehrter, als Forscher auf einem schwierigen, von nur wenigen betretenen Pfade begründen sollte: deren Würdigung wir uns hier vorgesetzt haben[1]).

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wir haben ungezwungen gesehen, daß die tiefsten Fragen der Philosophie in dieser Untersuchung zu einer innerlichen Auseinandersetzung kommen, neben der strengen Technik der Philologie. Das beste Lob, welches die Darstellung immer sich verdienen kann, haben wir darin ihr zuerkennen dürfen, daß wir die lebendige persönliche Anteilnahme an diesen ewigen Problemen, wie ebenso auch die sachliche Kenntnis der Anatomie und der Physiologie, der Laboratorien des Bewußtseins, überall hervorheben konnten. Es mag auch noch angeführt werden, daß Petersen seine Rezension[2]) damit beschließt, daß er die „Deutlichkeit" als eine besonders hervorstechende Eigenschaft der Darstellung dieser Arbeit rühmt: „d. h. die Deutlichkeit ist bedingt durch Kenntnis des heutigen wissenschaftlichen Sprachgebrauchs. Dies kann nur als ein um so geringerer Tadel angesehen werden, je mehr bei der Unbekanntschaft mit der Persönlichkeit des Verfassers die Frage bleibt, ob wir ihn für einen philologischen Mediziner oder einen medizinischen Philologen halten sollen: jedenfalls wird ihm der Dank zweier Fakultäten nicht entgehen können".

Ist ihm dieser Dank geworden? Wir verlangen nach keiner Antwort auf diese Frage. Wir wissen, daß der Mann, dessen Andenken wir feiern, nach einem andern Danke, nach einer andern Richtung seiner Lebensarbeit Verlangen getragen hat.

---

[1]) Die nunmehr folgende Analyse des Philippsonschen Werkes konnte hier, als einem anderen Gebiete angehörig, übergangen werden. (Anm. d. H.)

[2]) Jahns „Jahrbücher für Philologie und Pädagogik" X (1834) S. 109.

Wir wissen, daß, wie die Verhältnisse für den Juden, als Gelehrten, damals lagen, der Lohn der rechtschaffenen Arbeit nicht von einer gerechten Freigiebigkeit zu erstreben, geschweige zu erlangen war. Wir wollen auch darüber hier nicht, obwohl es im Sinne seiner großsinnigen Publizistik läge, Klage führen, daß so manche wissenschaftliche Kraft noch heute zu ihrer vollen Entfaltung, zu ihrer freien Wirksamkeit im Vaterlande nicht kommen kann, daher in der Fremde Zuflucht suchen muß.

Wir haben an dieser Stelle auch nicht einen Ersatz des Dankes abzutragen, indem wir zu rühmen versuchten, was diese Forschernatur, als welche sie sich uns erwiesen hat, an unvergänglichen Verdiensten für das Judentum geleistet hat, für die Rationalisierung seiner Lehre und für die Erforschung seiner Geschichte; geschweige denn, daß wir hier der großen Tragweite mehr als gedenken könnten, in welcher seine rastlose mannhafte Tatkraft wie sein unerschrockenes Wort mit seiner „Deutlichkeit“ für die soziale und politische Anerkennung des Judentums und seiner Bekenner gewirkt hat.

Was wir aber hier im Anklang an das Wort seines Rezensenten vom „Dank zweier Fakultäten“ zu erwägen haben möchten, das ist die Frage: Hat der verdiente Mann doch recht getan, daß er von seiner Werkstatt als Forscher des klassischen Altertums sich abgekehrt hat und zum Publizisten des Judentums geworden ist? Liegt ein vorbildlicher Sinn in dieser Handlungsweise, der auch uns und denen, die nach uns kommen werden, eine Mahnung sein darf und soll?

Das ist eine schwierige Frage der interkonfessionellen Kultur. Und ich glaube in seinem Geiste zu handeln, wie ich denn auch aus unserer gemeinsamen deutschen Heimat heraus ebenso wie für seine jüdischen Großtaten die Anhänglichkeit für ihn von der Jugend auf bewahrt habe, wenn ich aus dieser dramatischen Wendung seines Lebens mit einer allgemeinen Betrachtung, die eine Mahnung sein möchte, zu schließen mich berufen fühle.

Unbedingt sollen wir deutsche Juden, die wir allen Gebieten des öffentlichen Lebens uns weihen, der Wissenschaft und der Kunst, der Erwerbstätigkeit und der Politik, unbedingt sollen wir mit unserer Kraft und einheitlichen Seele bei diesen Werken der Kultur sein, ohne jeglichen Neben- oder Hintergedanken. Aber das ist eben, was wir selbst immer tiefer einsehen, und immer

eindringlicher zur allgemeinen Einsicht bringen müssen: daß unser Judentum kein Hintergedanke und kein Nebensinn in unserer nationalen deutschen Kulturarbeit ist. Mögen ebenso diejenigen, welche als Christen geboren sind, bekenntnistreu und mit der Gewissenhaftigkeit der Pietät für ihr Christentum sorgen. Wir selbst wollen ihnen treulich dabei helfen, so weit wir Kulturkraft im modernen Protestantismus dankbar anerkennen. Aber diese geschichtliche Einsicht und alle nationale Ehrfurcht und Sympathie kann uns nicht über die Differenz hinwegbringen, welche in dem Bekenntnis unseres prophetischen Monotheismus den Fels unseres Glaubens bildet.

Und aus dieser unserer religiösen Überzeugung folgt die unumgängliche Konsequenz für alle unsere Arbeit in der Kultur und an der Kultur: Wir müssen durchaus Zeit und Kraft, Sammlung und Muße, Interesse und Eifer, Liebe und Begeisterung bei aller unserer Kulturarbeit auch für die Arbeit an unserem Judentum immerdar gewinnen und festhalten. Diese Teilung der Arbeit gibt unserem Gemüte erst die wahrhafte Einheit, und wahrlich auch unserem Geiste die natürliche Orientierung und den Lebensmittelpunkt. Wir dürfen unser Dasein und Wirken nicht beschlossen glauben in der höchsten und mächtigsten Arbeit für die allgemeine Kultur, wenn sie nicht zugleich ausstrahlt aus dem Herzpunkt unseres geschichtlichen und demgemäß in höherem Sinne unseres persönlichen Wesens. Jedermann nach Maßgabe seiner Kraft, nach der Richtung seines Arbeitsgebietes muß es als seine innerste Lebensaufgabe erkennen, auch für den Fortbestand unserer Religion einen Kulturanteil sich zu gewinnen. Wer dieser jüdisch-monotheistischen Religiosität inne geworden und wer ihrer teilhaft bleiben will, der muß, als Kulturmensch und als Kulturkraft, an seinem Teile für die Sicherung des Fortbestandes dieser Religion, welche die seinige ist, mitzuarbeiten als seine Aufgabe erkennen; als eine Aufgabe, die ebensosehr die seiner Kulturarbeit, wie die seiner lebendigen persönlichen Religiosität ist.

Möchte das Zentenarium dieses gewaltigen Vorkämpfers unseres vorigen Jahrhunderts in dieser Richtung uns und unseren Nachkommen zum Segen werden. Das tragische Moment, welches man in dem Leben eines frühreifen jungen Gelehrten finden kann, der in seltener Kraft die klassische Literatur in allen ihren Zweigen,

von der Dichtung und der Geschichte bis zur Philosophie, Naturwissenschaft und Medizin durchzuackern vermochte, und nach den ersten bescheidenen Lorbeeren, die ihm zufielen, dieses glänzende Gebiet der Forschung und der Ehren im Stiche läßt, um Predigten zu halten und im Stil eines Ädilen der Seelsorger des allgemeinen Judentums zu werden — es ist seinem Leben nicht zur Katastrophe geworden; es war ihm vielmehr dieser Umschwung ein Aufstieg zu der treuen Fortführung des religiösen Werkes seiner großen Vorfahren; und es war ihm zugleich das Einschreiten für eine wahrhafte Tätigkeit der nationalen deutschen Kultur, der Interzession für Recht und Gerechtigkeit, für wahrhafte Gesittung und wahrhafte Religiosität.

So möchte denn keine Zwiespältigkeit und kein Abbruch in dieser Lebensrichtung zu erkennen sein. Zum klassischen Altertum gehört in einem höheren Sinne auch das Altertum der Propheten. Und wie die Antiquitäten des Altertums das moderne Wissen erforderten, so ist auch das Judentum keine antiquarische Sache, sondern ein Lebensgut und eine Lebenskraft der fortschreitenden Kultur.

Diese Lehre möge uns das Andenken an Ludwig Philippson erneuern und bekräftigen.

Zur Jahrhundertfeier unseres Graetz

Bei der für alle inneren Fragen des Judentums noch für uns bestehenden Lage ist es nicht zu erwarten, daß das Gedächtnis unseres großen Historikers von der allgemeinen Geschichtswissenschaft gefeiert werden wird. Wie aber alle nur reagierenden Gefühle ohne positive Fruchtbarkeit sind, so dürfen wir auch bei diesem feierlichen Anlaß uns solchen nicht hingeben, dürfen uns den Blick nicht verengen lassen, sondern um so sorgsamer vielmehr müssen wir bedacht sein, das Andenken dieses Großen in Israel klar und unbestochen immer zugleich aus dem Gesichtspunkte der allgemeinen Wissenschaft zu feiern.

Graetz vereinigte in sich alle die vielfachen Vorbedingungen der geschichtlichen Forschung und Darstellung. Man bedenke, wie verschiedenartig die vielen Aufgaben sind, die vom jüdischen Universalhistoriker gefordert werden. Und schon dem Umfange seines Gebietes nach mußte er zu diesem Charakter des Universalhistorikers emporwachsen.

Da ist zunächst die biblische Geschichte, welche die vollständige Fachkenntnis des Alttestamentlers voraussetzt. Als ein solcher hat Ewald die Geschichte der Juden geschrieben, und in neuerer Zeit Wellhausen. Wäre nun Graetz nicht der Historiker geworden, so war er vollkommen ausgerüstet zum biblischen Exegeten. Während aber bei Wellhausen die Bibelkritik das Fundament bildet, an das die historische Konstruktion auch in der späteren Darstellungsform sich anlehnt, ist die Geschichte Israels bei Graetz, obwohl frei dargestellt, dennoch auf jeder Seite durchzogen von der genauesten Gelehrsamkeit der Bibelforschung, die bei aller seiner geistreichen Kombinationsgabe und bei allen etwa zuzugestehenden Fehlgriffen im ganzen jedoch im Geleise und auf der Höhe der

exakten Methode steht. So ist dieser Historiker in erster Linie ein großer Bibelforscher, als den seine Geschichte ihn erwiese, auch wenn er nicht die Psalmen, das Hohe Lied und Kohelet übersetzt und kommentiert hätte.

Nun hat aber Graetz — welche taktische Voraussicht und welche Selbstzucht liegt nicht schon in diesem seinem Beginnen — mit dem vierten Bande, mit der Zeit des Talmud seine Geschichte angefangen. Der jüdische Historiker durfte daher nicht nur ein Bibelforscher: er mußte auch ein Talmudgelehrter sein. Und Graetz hat die ganze rabbinische Gelehrsamkeit im vollen Umfang und in der ganzen Tiefe dieses weiten, großen Gebietes der Geistesgeschichte besessen. Der selige Frankfurter Rabbiner Horowitz erzählte mir einmal mit freudigster Anerkennung, wie er sich von der kompetenten halachischen Dialektik dieses großen Forschers überzeugt habe, als dieser einmal an einem talmudischen Lehrvortrage in eifriger Diskussion Anteil nahm.

Welche grandiose Vorbedingung enthält aber allein schon diese Beherrschung des talmudischen Materials, das zugleich die des gesamten späteren rabbinischen Materials für den jüdischen Historiker voraussetzt. Wellhausen sagte mir einmal, wie er doch erkannt habe, Graetz als Bibelforscher zu achten. Und doch ist diese erste Vorbedingung der biblischen Kompetenz beinahe von verschwindender Bedeutung gegenüber der zweiten mit dem vasten Inhalt, den sie einschließt.

So steht Graetz vor der allgemeinen Geschichtswelt da als ein seltenes Vorbild der philologischen Vorbildung für den Beruf des Historikers. Das ganze Gebiet der Bibelkunde hat er beherrscht. Er war ebenso Grammatiker wie Exeget, und ebenso Geograph wie Literaturforscher. Und das ganze talmudisch-rabbinische Schrifttum hat er als Forscher verwaltet. Er hätte nicht als Geschichtsquelle den Talmud ausschöpfen können, wenn ihm das ganze Gebiet der Halacha nicht durchsichtig gewesen wäre, geschweige das der Hagada. Und er hätte die spätere Geschichte der Juden nicht schreiben können, wenn er nicht die Responsenliteratur hätte benutzen können, die wiederum auf das intimste mit den talmudischen Quellen zusammenhängt.

Von so umfassender Gelehrsamkeit war dieser Mann, und auf so verschiedene Gebiete mußte er seine Methodik einstellen.

Wahrlich, bevor man zu einem Urteile sich erkühnt über den Wert seiner geschichtlichen Darstellung, sollte man sich nicht genugtun können in der Bewunderung seiner philologischen Ausrüstung in ihrer Vielseitigkeit und ihrer Exaktheit. Es ist gewiß keine Überhebung, wenn wir vor der Steilheit dieser großen Vorbereitungsaufgaben für die Konstruktion des Historikers unsern Graetz trotz seiner Fehlgriffe in manchen Einzelheiten als ein leuchtendes Vorbild der Geschichtsforschung hinstellen.

Unsere Dankbarkeit muß daher auch eine ungewöhnliche sein, auch ohne daß wir ausschließlich auf den Inhalt unserer jüdischen Geschichte Bezug nehmen, mit deren Entrollung er unser religiöses Bewußtsein neu erweckt und entflammt hat. Als Juden danken wir es ihm vor allem anderen, daß er nicht nur ein so großer Arbeiter, Forscher und Künstler in der Darstellung gewesen ist, sondern auch daß er als jüdischer Historiker in so vorbildlicher Weise sich ausgerüstet hat für das schwierige Amt eines Universalhistorikers der Juden.

Der Historiker soll rückschauender Prophet sein. Dies ist ein altes Wort. Aber es enthält nur eine halbe Wahrheit. Auch der Prophet war rückschauend, und dennoch war die Vorschau seine eigentliche Sache. So ist es auch von der idealen Aufgabe des Historikers nicht abzutrennen, daß er die Vorschau halte in die Zukunft. Und nur wenn er sich zu solcher Vorschau berufen fühlt, kann er dem Ideal des Historikers sich annähern.

Graetz hat sich niemals genuggetan in seiner Erforschung der Vergangenheit. Wie er mit seinem Herzblut geschrieben hat, so hat er für den Fortbestand seiner Glaubensgemeinschaft wirken und schaffen wollen. Man muß den gelehrten Forscher um so mehr bewundern, als Graetz selbst vielleicht mehr noch der Politiker und der Publizist seiner Religion und ihrer Bekenner sein wollte. Seine Darstellung strebte daher auch nicht nach klassischer Ruhe und Einfalt, sondern wie ein vom Sturmwind gepeitschtes Meer brauste seine Rede dahin. Zorn und Eifer waren die vorherrschenden Affekte seiner Seele, nicht Sanftmut und Milde, nicht unparteiisches Abwägen der sachlichen Motive in gegnerischen Ansichten, nicht Zurückhaltung im Urteil über die Gesinnung des Gegners.

Bei dieser seiner Affektlage fehlte ihm auch das Streben, die Überlegenheit des Richters zu gewinnen über den Streit der

religiösen Parteien. Und wie es ihm an der Objektivität zum Richteramte gebrach in einem aktuellen wissenschaftlich-religiösen Streite, so mußte er gänzlich versagen da, wo der Historiker den Sessel des Weltrichters besteigen sollte; wo es sich um die Zukunft drehte, nicht mehr nur um die Feststellung der Vergangenheit: wo das Schicksal des Judentums, die Zukunft der Religion und ihrer Bekenner in der Zukunft der Zeiten und der Weltalter zur großen Frage des Historikers auswächst.

Es ziemt sich nicht, eine so seltene Jubiläumsbetrachtung durch die Darlegung einer Klage zu trüben, die bei aller Sachlichkeit doch immer einen Schatten auf die zu feiernde Person werfen müßte. Andererseits aber wäre es auch eine schlechte Ehrung zur Jahrhundertfeier dieses Mannes, wenn seiner Tapferkeit mit Feigheit vergolten würde; wenn der große Anlaß nicht in Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit uns zum Erlebnis würde. Unsere Dankbarkeit, unsere Verehrung, unsere Liebe selbst wird nicht beeinträchtigt durch die Einsicht und deren freimütige Äußerung, daß dieser Historiker unserer Vergangenheit nicht weise genug vorgesorgt zu haben scheint für unsere Gegenwart und unsere Zukunft. Nicht nur für unsere politische und kulturelle Gegenwart insbesondere im deutschen Lande und Volke müssen wir dieses Bedauern aussprechen, sondern nicht minder auch überhaupt für unsere kulturelle und demzufolge auch für unsere religiöse Lebenskraft und für den gesicherten Fortbestand unseres Glaubens.

Hier scheiden sich die Urteile über den Wert des Historikers, sofern er in den Nimbus des Propheten gerückt wird. Ich selbst mußte in bewegter Stunde gegen ihn Partei ergreifen, und ich glaubte meine Pietät damit zu bezeugen, daß ich als seinen Schüler mich bekannte, obschon damals bereits nahezu zwanzig Jahre vergangen waren, seit ich zu seinen Füßen gesessen hatte. Als damals Treitschke die akademische Bewegung gegen uns anführte und einführte, da schätzte ich anders als es die öffentliche Meinung tat, die nachhaltige Gefahr, die damit über uns kommen würde. Und die Zeit wird es lehren, wer auch aus dem jüdischen Gesichtspunkte damals der richtige Politiker gewesen ist. Die Konflikte sind ja immer schärfer und verwickelter geworden; keineswegs ist es zur Klärung, geschweige zur Lösung gekommen. Und diese Konflikte betreffen gar nicht allein

unsere politische Lage, sondern auch unsere religiöse Fortentwicklung.

Auch heute aber muß ich es aussprechen, wie ich es damals tat: Wir deutschen Juden stehen anders zum deutschen Geiste und demgemäß zum deutschen Volke, als daß der 11. Band von Graetz uns als ein Wegweiser dienen könnte und dürfte. Genug darüber, außer dem Einen noch: Die biblische Geschichte ist erst nachgekommen. Man hätte wünschen mögen, daß der 11. Band nicht gerade im Jahre 1870 zur Veröffentlichung gekommen wäre. Die aktuellen Fragen, die dort zur Behandlung kamen, wären vielleicht zu einer anderen Bearbeitung gekommen, wenn die damalige Krise abgewartet worden wäre.

Es war jedoch nicht allein die deutsche nationale Schwierigkeit, welche hier dem deutschen Juden das Herz bedrückte, sondern nicht minder wurde auch die religiöse Entwicklung des Judentums bedroht. Die Vergangenheit darf niemals das absolute Ideal des Historikers sein, sondern immer muß die Zukunft das große Problem und den Maßstab bilden, wie praktisch für die Gegenwart, so auch im historischen Urteil über die Vergangenheit.

Für die religiöse Reform im Judentum hat der Historiker sich nicht abhängig zu machen von dogmatischen Standpunkten, geschweige von Opportunitätsrücksichten, die den Kultus betreffen, sondern das Geistesleben in seiner Wurzel, in den Triebkräften der Prinzipien muß immerdar sein Leitstern sein.

Die Reform im Judentum hat die Wissenschaft des Judentums geschaffen. Dieses historische Faktum ist das weltgeschichtliche Kennzeichen des Prinzips der Reform. Daher hätte der Name Abraham Geigers nicht fehlen dürfen in einer wissenschaftlichen Geschichte der Juden. Aber Graetz hatte ja sogar gegen Zunz keine Gerechtigkeit geübt. Für unser heutiges wissenschaftliches Urteil dürften nun aber Geiger und Frankel in inniger Harmonie als geistige Zentren vereinigt dastehen in unserer Pietät. Nicht nur die Pflege der Wissenschaft und die wissenschaftliche Leistung vereinigt sie, sondern nicht minder auch der Gedanke, das Prinzip der historischen Reform und Entwicklung, wenngleich sie in den aktuellen Maßstäben für die Kultur des Gottesdienstes weit auseinander-

gingen. Das Prinzip der Wissenschaft bestätigt das Prinzip der religiösen Gesamtentwicklung.

Die Gerechtigkeit fordert es daher ebenso wie der heilige Eifer für die Zukunft unserer Religion kraft ihrer Grundgedanken, daß wir am Jahrhunderttage von Graetz besonders deshalb auch Geigers gedenken, weil dieser nicht minder unser Historiker war, als ein großer Forscher unserer biblischen, unserer talmudischen, wie unserer mittelalterlichen Geschichte, zugleich aber ein vorschauender Prophet als Historiker war, insofern er unserer Zukunft das große Ziel der Weltreligion wieder aufgerichtet hat. Diesen Verdiensten gegenüber wird es zu einer verhältnismäßigen Nebensache, welche taktischen Fehler auch er gemacht haben mag: er hat die Weltreligion auf unsere Schultern geladen und mit diesem Joche tragen wir, von neuem belebt und frohgemut, das alte Joch des Gottesreiches.

Wir würden das Andenken unseres Graetz nicht in wahrhaftiger Ehrerbietung und Pietät begehen, wenn es nicht hätte ausgesprochen werden dürfen, worin wir ihm nicht folgen können, worin seine Weisung der Berichtigung und der Ergänzung bedarf. Dadurch wird der Anteil nicht verringert in seiner Größe, den er an unserer Dankbarkeit zu fordern hat. Er hat mit heiligem Eifer unsere große Vergangenheit oftmals erst aus dem Verborgenen enthüllt, überall in lichten Farben lebendig gemacht. Er war ja auch nicht Rabbiner; er hatte der Aufgabe sich entzogen, für die Erneuerung unseres Kultus, für die Schätzung des Wesentlichen in unserer Tradition unter den veränderten Zeitverhältnissen die so schwer komplizierte Sorge auf sich zu nehmen; ihm war die Muße beschieden, welche den Beruf des akademischen Lehrers mit dem des literarischen Forschers verbindet.

Es ist ein besonders wichtiges Kapitel in unserer neuen Geschichte, daß in jener Zeit fast alle unsere deutschen Rabbiner die Qualität des Professors hatten: so tief befruchtend erwies sich die Wissenschaft für die Fortführung und die Fortentwicklung unseres religiösen Lebens; denn diese unsere Wissenschaft lag fast ausnahmslos in den Händen der mehr oder weniger durchgeführten Reform im Judentum. Und diese Reform ging keineswegs auf in liturgischen Minutien, sondern sie war fast

durchgängig geleitet von dem großen messianischen Prinzip des modernen Judentums.

Bevor Graetz an sein Geschichtswerk heranging, verfaßte er für Frankels Monatsschrift einen Aufsatz über „Die Konstruktion der jüdischen Geschichte". Auf Grund dieser Abhandlung habe ich in der demnächst erscheinenden Festnummer der Monatsschrift über die Geschichtsphilosophie von Graetz schreiben dürfen. Das letzte Wort jener jugendlichen Abhandlung ist die Forderung des „Zusammenhanges mit dem Weltganzen" für die „Organisation" des Judentums. Dieses Zusammenhanges sich immer „bewußt zu sein", sei die Aufgabe.

So feiern wir denn gar nichts dem Geiste unseres Gefeierten Fremdes, wenn wir theoretisch wie praktisch für unsere ideale Geschichte das beständige Bewußtsein unseres Zusammenhanges mit dem Weltganzen als den Leitgedanken fordern. Graetz war im besten Sinne ein Universalhistoriker, nicht nur ein Spezialhistoriker der Juden. Als Letzterer war er der Erstere, und seine Größe besteht gerade darin, daß er wenigstens als Kulturhistoriker ein Universalhistoriker war.

Dieser Charakter des großen historischen Stiles wird ihm nicht geraubt durch die Einseitigkeiten, zu denen sein Temperament ihn hinriß. Sein Affekt konnte ihn ungerecht machen und leider auch zu einer falschen Wegweisung verleiten, aber es hat ihn doch nicht gänzlich abirren lassen von dem hohen Ziele, das er im Vorbeginne seiner Lebensarbeit sich gesteckt hatte. Er hätte auch sonst nicht mit einer solchen Tiefe die religionsphilosophischen Partien behandeln können, in denen ein Scharfblick sich bekundet, den man dreist mit den philosophischen Partien in den Werken Rankes vergleichen kann. Und schließlich ist er ja auch Moses Mendelssohn gerecht geworden, von dem doch damals und in gewissen Lagern noch heute alles Unheil hergeleitet wird.

Unser Einspruch ist niemals gegen seine Gesinnung gerichtet, die uns immer unverdächtig bleibt und immer hochsteht, und die wir immer verehren und wahrhaft lieben, auch wo wir gegen einzelne ihrer Äußerungen uns wehren zu müssen glauben. Wie könnte man auch einem Manne die Liebe versagen, der selbst da, wo er Abneigung und Widerwillen kundgibt, immer aus dem heiligen Feuer einer heldenhaften Seele Funken sprüht.

Wer so viel Liebe gesät hat, dem kann kein Mitliebender es verargen, wenn er bisweilen auch an der idealen Pflicht der Liebe es ermangeln läßt. Schließlich glaubt man auch erkennen zu dürfen, daß das Übermaß der Liebe selbst die Schuld trägt an ihrem teilweisen Nachlassen.

Man muß auch bedenken, daß nicht Ungerechtigkeit überhaupt gegen die Reformpartei ihn zu heftigen Urteilen verleitet hat, da er ja auch nicht selten unbillig wird gegen Häupter der von ihm sonst bevorzugten Parteirichtung. Und dieser Impulsivität hat er als Lehrer sich nicht enthalten können, wie ich mich noch heute der Aufregung erinnere, die über mich kam, als ich sein Urteil über David Kimchi aus seinem Munde vernahm. Und doch kann man es gar nicht abschätzen, was wir damals von der Freimütigkeit seines kritischen Urteils gewonnen haben mögen für die Schärfung unseres wissenschaftlichen Gewissens.

Ich wollte und sollte als persönlicher Schüler über den großen Mann ein kurzes Wort hier niederschreiben. Da darf ich denn wohl auch mit einer persönlichen Erklärung nicht zurückhalten, die mir um so mehr am Herzen liegt, als man aus meiner damaligen politisch notgedrungenen Abwehr eine Empfindlichkeit oder gar Animosität herausgelesen haben wollte. Mein Verhältnis zu diesem großen Lehrer kann ich aber vielmehr als eine unglückliche Liebe bezeichnen. Und es war mir eine große Lebensfreude, als ich nach langen Jahren in Karlsbad ihn wieder traf, und er mich umarmte und küßte. So war denn doch meine alte Liebe zu ihm auch von ihm selbst erwidert worden. Dabei bin ich mir lebhaft bewußt, daß meine Bedenken gegen ihn bei dieser Begegnung und bei dem mannigfachen Gedankenaustausch, der damals stattfand, ebenso scharf und gewichtig waren, wie sie es noch heute sind. Diesen Mann konnte man bekämpfen mit aller sachlichen Heftigkeit, aber man mußte ihn immer lieb haben. Seine Seele war eine Zionsseele.



Anhang



Virchow und die Juden

Vor einiger Zeit ist das Mitglied der deutschen Fortschrittspartei, der Direktor des hiesigen pathologischen Instituts, Herr Professor Virchow, von einem Berliner Arzte vor dem Forum der Presse angeklagt worden, bei der Neubesetzung von Assistentenstellen in dem von ihm geleiteten Institute jüdische Mitbewerber abgewiesen zu haben, weil sie als Juden in Preußen vom Ordinariat zur Zeit ausgeschlossen seien. Die Anklage lautet auf Untreue gegen das Prinzip, zu dem sich der Abgeordnete Virchow in der Politik bekennt. Herr Virchow hat geantwortet, aber seine Antwort hat die Mißstimmung nicht verscheucht, die jene Anklage allgemein hervorgerufen hat. Und diese Mißstimmung, als bloßes Zeichen der Beziehungen betrachtet, durch welche ein hervorragendes Mitglied der Partei mit den Genossen verknüpft ist, ist ein gutes, ein erfreuliches Zeichen. Sie zeigt, daß man sich um den g a n z e n Menschen bekümmert und sich nicht begnügt, denselben nach gewissen Seiten geistig bedeutend und sittlich unversehrt zu wissen. Herr Virchow kann sich darüber nur freuen und wird ohnedies durch die einsichtige Klarheit seines Geistes vor dem Verdachte gewahrt sein, als ob d i e J u d e n diesen verwickelten Fall zu einer cause célèbre des modernen religiösen Fanatismus machen wollten. Die Mißstimmung wird in gleicher Weise von Christen wie von Juden empfunden, wenn auch einzelne nationalliberale Blätter dieses Exemplum zu Nutz und Frommen der Partei über die Maßen ausgebeutet haben. Was freilich die Motive jener Gehässigkeit betrifft, mit der die bewußten Zeitungen gegen einen Mann von dem klassischen Humanismus Virchows vorzugehen wagen, und in rührender Lossagung vom Nationalismus plötzlich für die Judenrasse sich erwärmen, so wird man über den Wert dieser Koalition in urteilsfähigen Kreisen nicht zweifelhaft sein. Wo

das industriöse Parteiinteresse nicht „gearbeitet“ hat, da hat doch mit natürlichem Zwange der Kampf um das Dasein die Geiferzähne eingesetzt. Soviel zur Entschuldigung der Nationalen. Die Juden ihrerseits sollten für Virchow ein günstiges Vorurteil haben, nachdem sie dessen anerkennende Worte über den Einfluß des Judentums auf die Bildung der Familie, die derselbe vor etwa drei Jahren in einem später veröffentlichten Vortrage gesprochen hat, mit so großem Behagen aufgenommen und mit so gerechter Beflissenheit in ihren Zeitschriften verbreitet haben. Zu ihrer völligen Orientierung braucht wohl kaum hinzugefügt zu werden, daß allein das demokratische Prinzip ihnen die sichere Gewährung ihrer Forderungen leisten kann, gleichviel ob die einzelnen Vertreter dieses Prinzips in der persönlichen Anwendung desselben hie und da von anderen als den rein politischen Vorstellungen beeinflußt werden. Man mag sich da keinen heißblütigen Erwartungen hingeben. Solange anstößige Verschiedenheiten im sozialen Leben bestehen, hat der beste Wille der einzelnen in diesen seinen schwer zu bekämpfenden Satan: lange Gewöhnung und konsequente Erziehung allein werden allmählich den strengen sittlichen Gedanken das dunkle ästhetische Gefühl überwinden lassen. Solche Unebenheiten sind von geringem Belang, wenn das Prinzip erst in ernster Geradheit zur Staats*praxis* geworden ist. Ob dann ein einzelner eine Idiosynkrasie gegen eine jüdische Nase hat, das mag künftighin bei den Festessen der vereinigten Protestantenvereine gegen alles Kirchentum ein würzender Gegenstand der Unterhaltung sein; heute mag wohl auch unter den vermischten Nachrichten eine solche Mitteilung ihr Interesse haben, und wer mit Eifer den Prozeß verfolgt, in dem die religiösen Sym- und Antipathien sich wohlgefällig auflösen, der mag unter der angegebenen Beschränkung in der chronique scandaleuse seinen Groll ausschütten. Die Pietät, mit der man gegen hervorragende Geister kritisch zu verfahren hat, ist nicht vorzuschreiben; denn sie wird von der Einsicht und der sittlichen Ruhe bedingt, die nicht bei jedermann gleich, vielleicht überhaupt nicht jedermanns Sache sind.

Der Fall des Herrn Virchow scheint nur in einer Rücksicht in die bezeichnete Kategorie gezogen werden zu können; nach dieser aber allerdings sehr aufschlußreich zu sein über das Ver-

hältnis der anderen freisinnigen Christen zu den „fixen Ideen“ der Juden. Dies wollen wir hauptsächlich zeigen. Zunächst sei es jedoch gestattet, zur Aufklärung des speziellen Falles eine Vermutung auszusprechen, die eben nichts weiter sein soll als Vermutung, sozusagen: ein Problema.

Man nehme an, es sei jemand Begründer einer neuen Theorie in irgendeiner Wissenschaft, etwa in der Medizin. Nach langem Kampfe sei es ihm gelungen, dieser seiner Theorie Anerkennung und Verbreitung zu verschaffen. Aber noch ist eine andere Schule, die ebenfalls ein bedeutendes Haupt hat, zu bekämpfen, aufzulösen. Nun, die Wahrheit wird sich schon Bahn brechen! Wer in der Werkstatt der historischen Arbeit steht, der weiß aber, daß diese träge Redensart in den Verhalt der Dinge übersetzt vielmehr so lauten muß: Der Wahrheit muß die Bahn gebrochen w e r d e n! Doch wie? Nun, durch alle möglichen Mittel. Unter diesen obenan steht der akademische Unterricht. Unser Jemand ist in der glücklichen Lage, denselben erteilen, und unter seinen persönlichen Schülern spätere Anhänger seiner systematischen Anschauungen vom Wesen der Krankheit erziehen zu können. Den eigentlichen Herd dieser Schule, aus welcher er die Verteidiger und Fortentwickler seiner Theorie als Lehrer an die anderen Universitäten entläßt, pflegt er in einem Institute, mit dessen Leitung er von Staats wegen betraut ist, und innerhalb derselben besonders in wenigen, immer nur drei Männern, welche ihm in seinen Forschungen zur Seite stehen. Diese seine Assistenten muß er als die wirklichen Mittler betrachten, durch die er, vom literarischen Verkehre abgesehen, der Wahrheit, die ihm am Herzen liegt, die Bahn bricht. Das Problem muß jedoch, wenn es anschaulich sein soll, noch eine Bestimmung erleiden. Unser Jemand lebt in einem Staate, in dem zwar nach einem klaren Verfassungsparagraphen die Lehre frei ist, aber unbeschadet der anderen Paragraphen, die dahinter stehen. Kurz, in dem Staate unseres Jemand kann ein Jude nicht Direktor eines pathologischen Institutes werden. Unser Jemand kämpft gegen dieses Unrecht auf der Tribüne und in den Abstimmungen der öffentlichen „Berater“, er ist auch bemüht, in anderen Ländern durch das Ansehen seines Namens es zu beseitigen; aber was soll er auf dem Katheder denken, wenn er für seine Theorie sorgt? Da kommt

sein *politisches* Ich und sagt: Jetzt kann ich den Anhängern des positiven Staates und der nationalen Eigentümlichkeiten empfindlich zeigen, wie schädlich ihr Pharisäertum für ihren eigenen Parteistaat ist, indem ich Männer heranbilde, welche, Zierden der deutschen Wissenschaft, in fremden Ländern wirken. So will ich denn das Stückchen Macht brauchen, das mir der Staat gegeben hat, und auf meine Weise den inneren Düppel schlagen. Und wenn der Herr Minister keine Professoren für die inländischen Universitäten hat, dann mag er sie sich anderswoher holen! Es geschehe mein demokratisches Prinzip, mag meine pathologische Theorie zugrunde gehen! — Halt, fällt hier das *wissenschaftliche* Ich ein, mein lieber Alter Ego, so weit kann ich dir nicht folgen. Dein Prinzip wird nicht zugrunde gehen, wenn ich auch in diesem besonderen Fall meine ebenfalls würdige Rücksicht gelten lasse. Ich will überall an den deutschen Universitäten Anhänger meiner Theorie als Lehrer wissen. Dein Eigensinn wird an den politischen Verhältnissen doch wenig ändern, deine Erfahrungen auf diesem Gebiete sind doch wahrlich nicht so rosig, als daß du so jugendliche Hoffnungen und Ansprüche auf jugendliche Entsagung nähren dürftest. Bedenke dein persönliches Unvermögen gegenüber den Machtverhältnissen des Staates und laß mich innerhalb meiner Spezialinteressen duldsam gewähren; wir wollen beide auf eine Zukunft hoffen, die von solchen Kollisionen frei ist!

So etwa könnten sich in unserer verworrenen Zeit zwei *Ich* in einem armen Menschen spalten, und wenn dann das eine Ich siegt, so verleumden ihm die *Nachbeter* des anderen die Parole und schwärzen seine Farben.

Ob unsere Abstraktion auf den Fall Virchow paßt, das mögen Kundige in ruhiger Erwägung entscheiden.

Ein Punkt jedoch ist noch zu beleuchten, der von wesentlicher Bedeutung scheint. Herr Virchow hat — die Sache ist ja viel zur Sprache gebracht — einen getauften Juden angestellt. Wie man ihm dies übelnehmen könne, scheint Virchow am wenigsten zu begreifen, und er deutet den ihm daraus gemachten Vorwurf deshalb dahin, als ob man ihn in Verdacht habe, Proselyten zu machen. Der öffentliche Angreifer hat das wirklich nicht gemeint, sondern in der dunklen Weise jeder Gefühlsäußerung eine Bemerkung angeregt, die um so größere Beach-

tung verdient, als sie dieselbe bisher bei Christen nicht gefunden hat.

Wenn ein Christ und ein Jude das Dogma ihrer Religion überwunden und zur Ethik des Humanismus sich erhoben haben, so steht doch der Jude anders zu seiner angestammten Religion, als der Christ. Wer, wie der größte Teil der modernen Naturforscher, mit mehr oder weniger klarem Bewußtsein auf dem Standpunkt des naturwissenschaftlichen Materialismus und des ethischen Idealismus steht, von dem erwartet der gleichgesinnte Christ, daß er ohne große Bedenklichkeiten eine Umschreibung der Geburtsregister vornehmen lasse, wo und wenn durchaus die bestehenden Verhältnisse seiner Wirksamkeit in der lebensfähigen Kultur hemmend entgegentreten. Nicht so der Jude. Ihm ist die Vorstellung Judentum gar nicht mehr Religion; die hat er ausgeschieden. Aber was noch immer von dem angeborenen, anerzogenen, angelittenen Judentum in ihm lebt, das ist eine Vorstellung, eine Reihe von Vorstellungen ganz anderer Art. Ihm ist das Judentum zum Teil seine eigene persönliche Ehre; denn als Jude hat er so oft im Leben dem kränkendsten Vorurteil bald zornmütig, bald in weiser Mäßigung entgegentreten müssen: wenn er sein Judentum aufgeben soll, dann glaubt er sein früheres, ehrenhaftes aber verdächtigtes Leben aufzugeben, dann glaubt er den Verdacht zu bestätigen. Auch denkt er wohl in seinem „Judentum" an ehrwürdige Bilder aus der Zeit seines ersten, jugendlichen Enthusiasmus für etwas, das er damals Wahrheit nannte, und wie er in dem Streben nach der Wahrheit beständig in fortschreitender Entwicklung treu geblieben zu sein sich bewußt ist, so müßte er fürchten, jetzt auf einmal diese Kette zu zerreißen, in diesem Gemütsstoffwechsel sein altes Ich zu verlieren, wenn er sich von den Genossen seiner Leiden losreißen wollte. Bei manchem kommt dazu noch die historische Erkenntnis von der relativen Bedeutung des Judentums für die Entwicklung der Menschheit — gegenüber dem Zusammenhang, in welchem auch in nicht dogmatischen Kreisen das Christentum allein und ausschließlich zu jenem Prozesse gebracht wird. Solche Köpfe sind dann um so hitziger, als in ihnen der Egoismus der persönlichen Ehre an die historische Überzeugung geschmiedet ist. — Man kann dreist behaupten, daß bei der größten Anzahl der getauften Juden

diese Gefühle mehr oder weniger klar, mehr oder weniger intensiv, wenn nicht gar noch erhalten sind, so doch lange Zeit erhalten waren, bis es den entgegengesetzten Vorstellungen gelungen ist, sie aus dem Bewußtsein zu verdrängen. Vor dieser Versuchung möchte nun aber jeder bewahrt bleiben; und da der Jude die Gefahr derselben kennt, so ist er über nichts erbitterter, als wenn Glaubensgenossen, an die er für seine Reputation Hoffnungen knüpft, derselben preisgegeben werden. Diesen Komplex von Gefühlen vermag sich der Christ selten klar zu machen; daher das Mißverständnis auf beiden Seiten. Der Jude weiß nicht, daß der Christ das eigentliche, ganz unreligiöse Motiv seiner Erbitterung gar nicht versteht, und Virchow kann nicht begreifen, wie er für eine Sache verantwortlich gemacht werden könne, „die jeder mit sich selbst auszumachen hat“.

Julius Wellhausen

Ein Abschiedsgruß

Eine Würdigung des großen Bibelforschers würde meine Kompetenz überschreiten, und vollends sie unmittelbar nach seinem Hintritt zu versuchen, bevor die berufenen Stimmen vernommen worden sind, wäre ganz unzulässig. Ich melde mich aber hier sogleich zum Worte, um keinen Zweifel darüber aufkommen zu lassen, daß es in jüdischen Kreisen als Ehrenpflicht gelten muß, das Gedächtnis eines Mannes in Dankbarkeit hochzuhalten, der eine gewaltige Lebensarbeit der Durchforschung des Alten Testaments gewidmet und der für das Verständnis der israelitischen Propheten unvergängliche Verdienste sich erworben hat.

Ich selbst habe zudem persönliche Veranlassung, diese unsere allgemeine Pietätspflicht in diesen Heften zur Aussprache zu bringen für das Andenken eines Mannes, mit dem ich lange Jahre hindurch in traulicher Sympathie, in kollegialer Freundschaft und in herzlicher Zuneigung verbunden gewesen und geblieben bin. Und dieses persönliche Moment dürfte wohl zugleich von einer gewissen sachlichen Bedeutung sein.

Um Wellhausens Verhältnis zur Bibelforschung zu verstehen, muß man vor allem bedenken, daß er im strengen Sinne nicht sowohl Historiker als Philologe war. Und ebenso muß man ferner, um Wellhausens Verhältnis zur Religion überhaupt zu verstehen, bedenken, daß er nicht Philosoph und daher auch gar nicht Dogmatiker war, sondern daß sein Gemüt und sein Charakter ihn mit der Religion verbanden.

Er sagte mir einmal von einem berühmten Theologen, daß dieser nur den Verstand, nicht das Herz für die Religion hätte. Dieses Wort ist charakteristisch für Wellhausen. Die dogmatische Dialektik, mochte sie sich auf Gott, oder auf Christus beziehen,

lag nicht in der Richtung seines Geistes. So blieb ihm auch die moderne Verkehrstheologie mit Christus fremd.

Diese seine allgemeine geistige Disposition ist sicherlich der tiefste Grund dafür, daß er zu Ezechiel doch nicht das rechte Verhältnis finden konnte, obschon er auch indes an Charakteristik die meisten anderen Forscher überragte. Die Schwierigkeiten der Versöhnungslehre lagen nicht auf der schlichten Bahn seines Gottesglaubens.

Er hat wahrlich große Verdienste um die Anerkennung des Ethizismus und des Universalismus der Propheten. Aber schon der Messianismus blieb ein Grenzpunkt für ihn da, wo dieser über den göttlichen Universalismus hinausstrebte und den weltgeschichtlichen Horizont der Menschheit bestimmte. Hier engte seinen religiösen Blick die Selbstbeschränkung ein, welche die Genauigkeit seines wissenschaftlichen Denkens und Forschens allen welthistorischen Zukunftsplänen und daher auch aller Geschichtsphilosophie ihm auferlegte.

Sein Mißverhältnis zu aller philosophischen Dogmatik beruhte jedoch nicht allein auf seiner starken philologischen Lebensader, die sich nimmer genugtun konnte in dem Aufspüren und Durchzeichnen alles kleinsten Details antiquarischer Verhältnisse bis in alle rechtlichen Verhältnisse der Wirtschaft hinein: die hauptsächlichste Hemmung gegen alle philosophische Religiosität lag doch in der Stärke, Treue und Sicherheit seines naiven Kinderglaubens. Diesen Mann mit seinen klaren, durchdringenden Augen, der vielleicht niemals von einem Menschen getäuscht worden ist, hat sicherlich niemals der Zweifel an Gott ernstlich beschlichen. Diesem tiefsten Grundstein der Religion gegenüber war dieser große Philologe lebenslang der schlichte Pfarrerssohn von Hameln geblieben.

Und mit dem Glauben an Gott war ihm unerschütterlich der Leitgedanke seiner Weltanschauung: der göttliche Weltplan und die Vorsehung Gottes, die das Gute in seiner Menschenwelt begründet und allezeit sichert.

Aus dieser seiner festen Moraltheologie heraus erklärt es sich, daß der allerliebste Prophet ihm Amos, der Hirt von Thekoa, war. Gewiß hat er die Herrlichkeit der großen Propheten in ihrer Urkraft erkannt und mit Begeisterung geschildert. An diesen Stellen seiner „Israelitischen Geschichte“ ge-

winnt sein Stil die höchste Schwungkraft und zugleich die edelste Einfalt und Stärke. Dennoch aber ist es unverkennbar, daß ihm der einfache und eindeutige Ton des Amos, der allen historischen Perspektiven des Nationalbewußtseins gegenüber nur auf die bürgerliche Moral dringt, und dessen Polemik gegen die Opfer daher auch den unzweideutigsten Ausdruck erlangt, dessen Moral daher in der unmittelbarsten Beziehung zu seinem Gottesglauben steht — es ist unverkennbar, daß Amos der Lieblingsprophet Wellhausens war.

Spätere Zeiten erst werden es nun aber deutlich machen, welchen Wert es für den Bahnbrecher der Bibelkritik hatte, und wie sehr dadurch die Bedeutung dieser Forschungsmethode selbst vor schlimmen Gefahren geschützt wurde, daß eine so klare Religiosität im Gottesglauben und in der platten Moral diesen großen Forscher beseelte und in seiner gesamten Darstellung der Geschichte Israels leitete. Neuere Verirrungen haben es wieder unliebsam kenntlich gemacht, wie der religiöse Gesichtspunkt für das Verständnis des Prophetismus verfehlt wird, wenn sein innerlicher Zusammenhang mit dem schlicht moralischen verkannt wird, und wenn ferner die bürgerlich-wirtschaftliche Wurzel der Moral überhaupt und so des prophetischen religiösen Moralismus übersprungen und verdeutet wird. Ein ernstes Fragezeichen richtet sich gegen solche Verirrungen aus dem Fundament aller Religion heraus: Wie steht Ihr, Herren, überhaupt mit eurem Verstande und mit eurem Herzen zu dem prophetischen Gotte, der die Welt erschaffen hat, um sie zu regieren; für den es keinen Anfang und kein Ende gibt, der in seiner Ewigkeit die Zukunft des Menschengeschlechts und dessen sittliche Entwicklung zum Guten verbürgt?

Auf diese Frage hatte Wellhausen nur eine klare und bestimmte Antwort: die sein Glaube an Gott und an das Gute in der Menschenwelt ihm eingab.

Er war nicht Philosoph, nicht einmal eigentlicher Historiker, daher auch nicht Geschichtsphilosoph, sondern für die Frage der Weltanschauung schlechthin ein religiöser Moralist und endlich mit dem ganzen Schwergewicht wissenschaftlicher Schöpferkraft ein Detailmaler der Philologie und Altertumswissenschaft. Aus diesen teils negativen, teils positiven Momenten lassen sich auch die Mängel und Einseitigkeiten verstehen, die

seiner Beurteilung der jüdischen Religion nach ihrem Fortbestande in der Weltgeschichte anhaften.

Schon in seiner Lebensarbeit zeigen sich rätselhafte Lücken und Sprünge. Es schließt mit der politischen Geschichte Israels ab, und wendet sich alsbald zu der Geschichte der Araber, deren Sprache und Literatur er wie einer der größten Meister beherrscht, während er selbst in seinem humorvollen Witze jene Poesie als „Kamelpoesie“ uns in feierlicher Rede belächelt hat. Wie konnte er, der sicherlich keine Rassengemeinschaft zwischen den Israeliten und den Beduinen annahm, mit der jüdischen Literatur einen plötzlichen Abbruch von der politischen Geschichte sich vorschreiben lassen, ohne auch nur als Philologe zur Sprache der Mischna fortzuschreiten, geschweige die religiöse Fortentwicklung des Judentums als Historiker zu verfolgen?

Dieser Mann mit seinem freien Blicke, der sich von dogmatischen Vorurteilen auch in der eigenen Religion nicht hemmen zu lassen redlich und kühn bestrebt war, dem Menschenhaß auch in der historisch-nationalen Form des Judenhasses innerlich zuwider war, er war doch nicht Historiker genug, die weltgeschichtliche Frage des Judentums sich zum Problem zu machen.

Als ich vor einigen Jahren auf dem „Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt“ über die Bedeutung des Judentums den in weiten Kreisen bekannt gewordenen Vortrag hielt, da meinte er doch noch, daß der Fortbestand des Judentums vornehmlich dem Zwange des traditionellen Gesetzes zu verdanken wäre, und von einer uns gemeinsamen Freundin mußte er sich sagen lassen, daß er mit diesem Urteil ja der Gefahr der materialistischen Geschichtsauffassung verfiele.

Das Judentum in seinem Fortbestande über die Entstehung des Christentums hinaus wurde niemals für ihn ein historisches Problem der Religion und der religiösen Kultur. Hier lag seine Schranke. Und sie hängt vielleicht zusammen mit seiner Schranke in bezug auf die Philosophie und die Dogmatik der Religion. Die Schwierigkeiten in der christlichen, auch in der protestantischen Dogmatik bildeten, um es nicht stärker auszudrücken, keine Hauptstücke seiner christlichen Religiosität. Ich will mich hier nicht weiter über sein Verhältnis zu Christus aussprechen.

Als Mensch, und da er seiner Freundschaft mich würdigte, will ich nur noch aus tiefster Bewegung des Herzens heraus ihm danken für das Erlebnis, das ich Jahre hindurch mit ihm in persönlichem Umgang genoß. Wir lasen meistens zu derselben Nachmittagsstunde, und gingen alsdann gemeinsam nach Hause, oftmals musikalische Reminiszensen uns vorsingend — Wellhausen war sogar mit der Theorie vertraut und mit seiner sonoren Baßstimme sang er eifrig mit im akademischen Oratorienchor. Und so waren wir auch in allen wissenschaftlichen und kollegialen Fragen, wie auch im Familienverkehr mit seiner edlen hochstehenden Frau traulich verbunden. Dabei waren wir keineswegs etwa in allen Fakultätsfragen derselben Ansicht, noch derselben Richtung. Um so charakteristischer aber war das persönliche Vertrauen und der intimere Zusammenhang.

Der ältere Kollege hat den etwas jüngeren überlebt. Sollte da nicht bei der annoch bestehenden Notlage der jüdischen Universitätslehrer die bescheidene Nutzanwendung von der Fabel dieses Aufsatzes gestattet sein? Was lehrt diese Lebenserfahrung zweier Universitätskollegen, die bei so starker Differenz zu solcher Innigkeit der Sympathie gekommen sind, ohne daß diese auf einer tieferen wissenschaftlichen Gemeinschaft beruhte? Denn meine jüdisch-wissenschaftliche Bildung hat Wellhausen zwar gar nicht mißachtet, noch gering geschätzt, aber mit Recht doch nicht eigentlich für hinlänglich ausgerüstete wissenschaftliche Kompetenz gehalten. Welche Hoffnung läßt sich aus dieser meiner privaten Lebenserfahrung für die Zukunft der jüdischen Universitätslehrer schöpfen, für die wahrhaftige herzliche Eintracht und Vertraulichkeit des jüdischen mit dem christlichen Universitätskollegen?

Möchten wir Juden selbst nur an der einen Bedingung festhalten, daß wir festes Vertrauen haben zu uns selbst in der Wurzel unserer jüdischen Religiosität. Lasset uns bei keiner wissenschaftlichen, sozialen, politischen Angelegenheit an dieser Grundnorm unseres Wesens und unseres natürlichen Verhaltens irregehen, und wir werden unfehlbar wahrhafte Kollegialität gewinnen und für das ganze Leben befestigen.

Es bleibt noch immer unter allen Kulturmitteln, welche die modernen Menschen verbinden, die Religion überhaupt das sicherste und das zuverlässigste. Sie ist und bleibt die intimste

Wurzel des menschlichen Wesens. Wir pflegen uns darüber gern hinwegzutäuschen, indem wir uns einbilden, man müsse uns schlechthin als Menschen achten und lieben lernen. Es verbirgt sich hinter dieser modernen Parole der Unglaube überhaupt und die Skepsis an der allgemein menschlichen Wurzel der Religiosität. Zugleich aber ist hierbei mitwirkend der Mangel an Überzeugung für unser religiöses Eigenrecht. Ferner aber wird dieses liberale Stichwort durch das unselige Vorurteil bestärkt, als ob wir den Judenhaß doch niemals durchbrechen und auch nur persönlich zur Auflösung zu bringen vermöchten.

Unter solchen seelischen Reserven läßt sich keine innerliche Kollegialität und keine Freundschaft zwischen Christen und Juden aufrechthalten. Wir müssen auch hier umlernen. Wir müssen wieder Glauben gewinnen an unser religiöses Selbst, dann werden wir auch wieder Zutrauen gewinnen zu der reinen Menschlichkeit bei edlen Christen.

So möge das Beispiel, welches meine langjährige Verbindung mit Julius Wellhausen darstellt, lehrreich und trostreich im jüdischen Lager werden und insbesondere in den Universitätsverhältnissen Mut und Zuversicht erwecken.

Anmerkungen

1. Heinrich Heine und das Judentum

Anonym erschienen in: „Die Gegenwart". Berliner Wochenschrift für Jüdische Angelegenheiten. 1. Jahrg. 1867. Nr. 1 S. 4—5; Nr. 2 S. 13 bis 14; Nr. 3 S. 21—22; Nr. 4 S. 27—29; Nr. 5 S. 36—38; Nr. 7 S. 52—54; Nr. 8 S. 60—61; Nr. 9 S. 69—70; Nr. 11 S. 84—85.

Der Herausgeber dieser Zeitschrift, Carl Hirsch (schrieb damals unter dem Pseudonym Ben Jechiel „Kritische Streiflichter auf das Berliner Judentum", war später Pariser Korrespondent der „Frankfurter Zeitung"), gehörte zu Cohens Freunden aus der Breslauer Zeit. —

Erwähnungen Heines in dieser Sammlung: I 10, 55; II 64, 230, 268, 296.

S. 38 „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft": 1860 (1. Band), S. 501—510.

2. Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung

„Der Sabbath in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung." Vortrag gehalten zu Berlin im Januar 1869 nebst einem Nachwort. S.-A. des „Zeitgeist", Milwaukee, Wis., 1881, 8⁰, 19 S.

Dieser Vortrag wurde in Berlin am 19. Januar 1869 gehalten als eine von acht öffentlichen Vorlesungen (den sog. „Dienstag-Vorlesungen"), zu welchen sich — zum Nutzen einer Zunz-Stiftung — „jüdische Gelehrte und gelehrte Juden" vereinigt hatten. Vor Cohen hatte als erster Steinthal „über Schöpfung der Welt, des Menschen, der Sprache" gesprochen. Unter dem Publikum, vor dem Cohen damals, 27jährig, sprach, befanden sich Berthold Auerbach und Johann Jacoby (vgl. II 175 dieser Sammlung). Über die unmittelbare Wirkung vergleiche man „Die Zukunft" (hrsg. von Guido Weiß) vom 26. Januar 1869.

Der Vortrag wurde zunächst nicht dem Drucke übergeben. Erst im Jahre 1880, als ein alter Freund Cohens, der Rabbiner Adolf Moses in Mobile, Alabama, ihn um einen Beitrag für seine deutsch-amerikanische Zeitschrift „Der Zeitgeist" bat, überließ er ihn dem Freunde zu diesem Zweck und versah ihn mit einem Nachwort, das noch unmittelbar unter dem Eindruck der Kämpfe des Jahres 1880 stand. In dieser Form erschien der Vortrag dann auch als Separatabdruck des „Zeitgeist" (Milwaukee, Wis., 1881).

Der Vorschlag des Nachwortes, die Juden möchten ihren Sabbat zugunsten des nationalen Sabbats, nämlich des Sonntags, zurückstellen, fand im jüdischen Lager scharfe Zurückweisung. Vgl. Beilage zur „Jüdischen Presse" 1881 Nr. 24 (Ludwig A. Rosenthal).

Cohen selbst, der schon in einem Briefe vom 3. 5. 1881 schrieb: „Es kann nur als ein Symptom gelten, als eine Stimme, die aber keinen Anklang zu finden sich bewußt ist“, hat an dieser Mahnung späterhin nicht mehr festgehalten. Als anläßlich seines 70. Geburtstages der bekannte (kürzlich verstorbene) jüdische Schriftsteller Baal-Machschowoth (Dr. Israel Eliaschow) in der jüdischen Tageszeitung „Der Fraind“ (1912 Nr. 142 vom 5. Juli) auf diese Stellungnahme Cohens gegenüber dem Sabbat hinwies, da veranlaßte Cohen seinen Schüler und Freund Boris Pines, dem Verfasser mitzuteilen, daß er diese „Übertragung“ längst nicht mehr aufrechterhalte. Und er ließ diese Wandlung mit den hebräischen Worten ausdrücken: כבר חזר בתשובה, והשבת על מקומו עימד

Eine späte Erwähnung des Vortrags findet sich aus Anlaß von Cohens „Deutschtum und Judentum“ in der „Christlichen Welt“ 1915 Sp. 869. Dort schreibt M. Rade: „Zu dem Artikel ‚Deutschtum und Judentum‘ sei noch hinzugefügt, daß Cohens Widerspruch gegen den Antisemitismus damals außer seinem Anti-Treitschke noch eine merkwürdige Veröffentlichung veranlaßte. Es war ein Vortrag, gehalten in Berlin im Januar 1869, den Cohen 1881 mit einem Nachwort erscheinen ließ. Und zwar zuerst in einer amerikanischen Zeitschrift ‚Der Zeitgeist‘, dann für sich. Titel: ‚Der Sabbath in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung‘. Eine Seltenheit jetzt in den Listen der Antiquariate.“

S. 68 „Mommsen“: in seiner Schrift „Auch ein Wort über unser Judentum“ Berlin 1880 (Cohen erwähnt diese Schrift wieder II 374).

„Schreiber dieses ... hat geantwortet, und ... erläutert“: in „Ein Bekenntnis in der Judenfrage“ (S. 73 ff. dieses Bandes) und „Zur Verteidigung“ (S. 95 ff. dieses Bandes).

3. Ein Bekenntnis in der Judenfrage

„Ein Bekenntnis in der Judenfrage.“ Berlin. Ferd. Dümmler, 1880, 8⁰, 25 S.

Über die Entstehungsgeschichte dieser Schrift lese man die ausführlichen Darlegungen der „Einleitung“ (Bd. I S. XXVI ff.) nach. Die umfangreichen Briefe, die Cohen am 14. 12. und 26. 12. 1879 an Treitschke richtete, sind in den Entwürfen noch vorhanden, müssen aber einer späteren Publikation vorbehalten bleiben. Was die Wirkung der Broschüre angeht, so findet man das Nötige ebenfalls in der „Einleitung“. Man vergleiche dazu die Anzeigen in „Das jüdische Literaturblatt“ (Rahmers Israelit. Wochenschrift) 1880 Nr. 10 (Steckelmacher; Organ der Breslauer Richtung); „Die jüdische Presse“ in Leitartikeln vom 12. und 19. Februar 1880 unter dem Titel „Moderne Missionäre“ und in einer Berliner Korrespondenz der gleichen Nummer, und wiederum 25. März 1880 erste Beilage: „Nochmals Herr Dr. Hermann Cohen und sein Bekenntniß“ (L. A. Rosenthal); Philippson in der „Allg. Ztg. des Judentums“ 1880, 148 ff., 161 ff. Eine besondere Gegenschrift erschien: „Prof. Dr. Hermann Cohen in Marburg und sein Bekenntnis in der Judenfrage.“ Eine Reminiszenz und Kritik von Rabbiner Adolf Moses, Mobile, Alabama. Milwaukee, Wis., Verlag des „Zeitgeist“ 1880; vgl. dazu die Anm. zu Nr. 4 dieses Bandes.

Treitschkes Äußerung über die Schrift steht in den „Preußischen Jahrbüchern“ 1880, Februar-Heft, S. 225: „Im Begriff dies Heft abzuschließen erhalte ich noch die Schrift von Prof. H. Cohen in Marburg ‚Ein Bekenntnis in der Judenfrage‘ — soweit ich urteilen kann, die am Tiefsten durchdachte und am Wärmsten empfundene unter den Erörterungen meiner Gegner. Es widerstrebt mir, mit dem Herrn Verfasser über Einzelheiten zu rechten, zumal da er mehrmals den Sinn meiner Worte mißverstanden hat. In vielem Wesentlichen bin ich mit ihm einig; denn er verlangt, daß unser Judentum auf eine nationale Sonderstellung innerhalb der deutschen Nation verzichte, und er gibt unbefangen zu, daß die Verschmelzung sich noch keineswegs vollständig vollzogen hat. Ich kann nur wünschen, daß diese warmen und eindringlichen Mahnungen eines einsichtigen Glaubensgenossen von dem deutschen Judentum beherzigt werden.“ — Andere zustimmende Presseäußerungen z. B. in der „Saale-Zeitung“ vom 14. Februar 1880, in der „Schlesischen Presse“ vom 6. Februar 1880.

Cohen selbst hat sich in späteren Jahren mehrere Male in gedruckten Bemerkungen zu dieser Schrift aus seiner Frühzeit geäußert und sich zu ihr bekannt; alle diese Stellen finden sich in diesem Bande: II 345 aus dem Jahre 1890 („in einer Schrift, für welche damals das öffentliche Verständnis noch nicht reif war“); II 381 aus dem Jahre 1917 („Als ich im Januar 1880 gegen Tr. schrieb, konnte ich noch auf Verständigung hoffen, und ich bin in dieser Hoffnung nicht gänzlich enttäuscht worden“); II 449 aus dem Jahre 1917 (über seine Stellungnahme gegen Grätz). Vgl. auch II 381.

S. 73 „In den letzten Tagen“: die angezogenen Äußerungen Treitschkes finden sich in der Januar-Rundschau der „Preuß. Jahrbücher“ 1880, wo sie in einer Erwiderung auf Lazarus' Vortrag „Was ist national?“ getan werden. Auf diesen Vortrag geht dann Cohen S. 81 ff. ein.

S. 86 Grätz' Ausdruck gegen Zunz lautete: „Zunz' mehr verwirrender als aufhellender Notizenkram und dürre Nomenclaturen haben meine Arbeit wenig gefördert“ (in der Vorrede zum 5. Band seiner Geschichte). Gr. hat später diese Bemerkung unterdrückt. Vgl. J. Meisl, Heinrich Grätz Berlin 1917, S. 67 f., und Güdemann im Jahrb. f. jüd. Geschichte und Literatur 1918, S. 50 f.

Für Cohens Verhältnis zu Grätz ziehe man noch heran seine Äußerungen II 420 und seinen Aufsatz „Zur Jahrhundertfeier unseres Grätz“ II 446 ff. (vgl. auch III 203 ff. „Grätzens Philosophie der jüdischen Geschichte“ und I 224 f.).

„Herrn Disraelis Geschichtsweisheit“: bezieht sich auf einen von Grätz in seinem offenen Brief an Treitschke zitierten und von diesem wiederum hervorgehobenen Ausspruch Benjamin Disraelis, der die Juden als „eine höhere Rasse“, den europäischen Völkern gegenüber, preist.

S. 91 „Der Fall in Linz“: ein Vorfall in Linz am Rhein, den Treitschke als Beispiel dafür angeführt hatte, daß „ein Teil unseres Judentums . . . zuweilen schon gradezu versucht, die christliche Mehrheit in der Freiheit ihres Glaubens zu beeinträchtigen“.

4. Zur Verteidigung

Erschienen in: „Der Zeitgeist". Ein israelit. Familienblatt. Organ für die Interessen des amerikanischen Judentums. Milwaukee, Wis., 5. August 1880, S. 256—257.

Dieser Aufsatz will die Angriffe, die Cohens alter Freund, der Rabbiner Adolf Moses in Mobile, Alabama (U. S. O. A.) in seiner Schrift: „Prof. Dr. Hermann Cohen in Marburg und sein Bekenntnis in der Judenfrage". Eine Reminiszenz und Kritik. Milwaukee, Wis., Verlag des „Zeitgeist" 1880 gegen das „Bekenntnis" gerichtet hatte, widerlegen.

S. 95 „Mit Ausnahme der Berichtigung einer falschen Anführung": diese Berichtigung findet sich in der „Jüdischen Presse" vom 11. März 1880 (Nr. 11) in Gestalt eines Briefes, der vom 1. März datiert ist und hier eine Wiedergabe finden möge. Er lautet:

Geehrter Herr Redakteur! In der Nr. 8 Ihres geschätzten Blattes, Erste Beilage, findet sich Spalte a Zeile 32 ff. der Passus: „Es will dabei blutwenig sagen, wenn Verf. hinterher sagt, daß wir ‚äußerlich' doch . . . nicht bekennen." Das Wort „äußerlich" ist weder an der fraglichen Stelle, noch an irgendeiner auf das Bekennen bezüglichen von mir gebraucht. Meine Worte lauten (S. 7 [= II 77 dieser Ausgabe]): „Aber wir erkennen wegen dieser kulturgeschichtlichen Würdigung des Christentums keine Nötigung, das „Evangelium von dem Gottessohn" zu bekennen. Denn wir wissen, daß bei aller notwendigen Humanisierung des Sittlichen doch ein der Vermenschlichung unzugänglicher Kern des alten Prophetengottes gewahrt bleiben muß: „Wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich gliche?" In diesem ewigen und keineswegs lediglich kosmologischen Kern des Gottesglaubens sind alle Christen Israeliten."

Ich wäre von Herzen gern erbötig, über die Streitfrage selbst, welche lediglich eine culturgeschichtliche ist, auch ihrem Standpunkte gegenüber mich zu rechtfertigen, wie ich denn ausdrücklich die Orthodoxen als meine Glaubensgenossen anerkannt habe, wenn nicht die Überschrift, welche Sie Ihrer Beurteilung meines Bekenntnisses zu geben für gerecht befunden haben [„Moderne Missionäre"], zur Beschränkung auf den preßgesetzlichen Verkehr nötigte. Ich darf es der Zeit überlassen, bis meine Glaubensgenossen begreifen lernen: das Bekenntnis des Judentums schließt die culturgeschichtliche Anerkennung des Christentums keineswegs aus. Ich lese zu meiner Befriedigung, daß Ihnen Spinoza als Jude gilt, der indessen nicht nur von dem israelitischen Monotheismus, sondern auch von dem Christentum anders gesprochen hat, als ich mit meinem jüdischen Bekenntnis vereinbar gehalten habe.

Wollen Sie mir noch die Bemerkung gestatten, daß ich den Ausdruck „die Schwarzen" mit Rücksicht auf die von Ihnen herbeigeführte Auflösung der Gemeinden (S. 22 [= II 91 dieser Ausgabe]) gebraucht habe. In der Auflösung des צבור charakterisiert sich für mein Urteil eine dem Geiste des Judentums כל הקורה את שמע נקרא יהודי fremde, dem Papismus vergleichbare Richtung.

5. Die Sprüche im Israelitischen Schüler- und Lehrlingsheim zu Marburg a. L.

Allgem. Zeitung d. Judentums 31. Mai 1901, S. 256—259. Auch als S.-A. Berlin, Mosse, 8⁰, 7 S.

Über die Veranlassung zur Gründung dieses Heimes lese man Cohens eigene Worte in diesem Bande S. 135 ff. nach. Seine Mitarbeiter bei diesem Werke waren der Rabbiner Dr. Leo Munk (vgl. „Im Deutschen Reich“ XXIV, 1918, S. 122) und der Lehrer Abraham Strauß in Marburg (vgl. Allg. Zeitung des Judentums 1918, 7. Juni, S. 270).

6. Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten

Als Referat gehalten am 6. Januar 1904 in der Mitgliederversammlung der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“; zuerst abgedruckt in der Monatsschrift f. Geschichte und Wissenschaft des Judentums Bd. 48, S. 2—21; dann unter dem Titel „Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange“, um ein Vorwort erweitert, als Schrift der „Gesellschaft z. Förderung d. Wissenschaft des Judentums“ erschienen: Berlin 1904, 8⁰, 24 S.

Unserem Abdruck liegt die Sonderschrift zugrunde; nur ist der Titel des ursprünglichen Referates beibehalten worden.

Vgl. dazu Jüdisches Literatur-Blatt (Rahmer) 1904 Nr. 17.

S. 116 „von einem der ersten protestantischen Dogmatiker“: Wilhelm Herrmann.

S. 120 „Der Vorgang des Breslauer Chemikers auf der diesjährigen Naturforscherversammlung . . .“: gemeint ist der Vortrag des getauften Breslauer Chemikers Prof. Ladenburg auf der 75. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Cassel am 21. September 1903 „Über den Einfluß der Naturwissenschaften auf die Weltanschauung“, der wegen seines atheistischen Standpunktes großes Aufsehen erregte.

7. Gedanken über Jugendlektüre

Erschienen in: Wegweiser f. d. Jugendliteratur. Hrg. v. d. Großloge f. Deutschland VIII U. O. B. B., September 1906 (Nr. 13), S. 49—51.

8. Zwei Vorschläge zur Sicherung unseres Fortbestandes

In: Bericht der Großloge f. Deutschland U. O. B. B. Fest-Ausgabe. März 1907, Nr. 2, S. 9—12.

S. 135 f.: vgl. „Die Sprüche im Israelit. Schüler- und Lehrlingsheim zu Marburg a. L.“ oben S. 102 ff.

S. 138 „Der Fall Nöldeke“: vgl. „Das Urteil des Herrn Prof. Nöldeke . . .“ unten S. 369 ff.

S. 139 „unser Bestreben . . ., die Wissenschaft des

Judentums an den Universitäten einzubürgern": Diese Forderung hat Cohen noch öfters erhoben, man vgl. z. B. I 12 f., II 227. Unabhängig von Cohen, wie er es selbst bei einem Abdruck von II 224—27 in der Christl. Welt 1912, Sp. 483 f., hervorhebt („Er — Cohen — hat damals von meinem Vorschlage nichts ahnen können, und ich habe seine Gedanken nicht gekannt"), hat Martin Rade für die Frankfurter Universität eine jüdisch-theologische Fakultät beantragt (Christl. Welt 1912, Sp. 266, und nochmals 483).

9. Die Liebe zur Religion

Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin v. 10. Februar 1911, Sp. 1—4.

10. Die Bedeutung des Ordens Bnei Briss für die Harmonisierung der religiösen, sozialen und internationalen Gegensätze

Bericht der Großloge für Deutschland VIII U. O. B. B., Januar 1914, Nr. 1, S. 1—4.

S. 155 „Beilisprozeß": Ritualmordprozeß, der von 1911 bis 1913 spielte und im Oktober 1913 mit der Freisprechung des Angeklagten Beilis endete.

„Die Universitäten . . .": Es war eine Bewegung im Gange, russisch-jüdische Studenten zu den Universitäten, wo es oft Platzmangel in Laboratorien und Kliniken gab, nicht mehr zuzulassen.

Im übrigen vgl. man die Aufsätze „Der polnische Jude" II 162 ff. und „Grenzsperre" II 378 ff.

11. Die Zugehörigkeit zur Gemeinde

Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin v. 6. Oktober 1916, S. 115—116.

S. 160 „Jatho": vgl. Anmerkung zu I 80.

12. Der polnische Jude

„Der Jude", Juni 1916, S. 149—156.

Vgl. II 155 und den Aufsatz „Grenzsperre" II 378 ff. Über Cohens Reise nach Rußland vergleiche man auch die Einleitung sowie Berliner Tageblatt vom 3. Juni 1914 (7. Beiblatt) und Allg. Zeitung des Judentums 1914 vom 22. Mai und 5. Juni.

13. Eine Pflicht der Selbstachtung

Neue Jüdische Monatshefte, 25. Juni 1917, S. 538—540.

14. Mahnung des Alters an die Jugend

Sondernummer der Mitteilungen des Verbandes der jüd. Jugendvereine Deutschlands v. 10. Dezember 1917, S. 162—175.

15. Der Jude in der christlichen Kultur

Erschien in 4 Abschnitten unter den „Streiflichtern über jüdische Religion und Wissenschaft" in den „Neuen Jüdischen Monatsheften" 1917: Heft 10, 25. Februar 1917, S. 291—294; Heft 11, 10. März 1917, S. 322—325; Heft 13, 10. April 1917, S. 387—389; Heft 17, 10. Juni 1917, S. 509—514.

S. 207: Die Besprechung Herrmanns steht in der Christl. Welt 1916 Nr. 44.

16. Zur Begründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums

Neue Jüd. Monatshefte, 2. Jahrg., Heft 11 (10. März 1918), S. 254 bis 259. Auch als S.-A. erschienen und in vielen jüdischen Wochenschriften Deutschlands abgedruckt.

Über die Entstehungsgeschichte dieses Aufsatzes lese man in der Einleitung nach S. LXI. Dort ist auch bereits verwiesen auf Cohens „Zwei Vorschläge zur Sicherung unseres Fortbestandes" vom März 1907 (S. 133 ff. dieses Bandes).

Vgl. auch Julius Guttmann „Die Akademie für die Wissenschaft des Judentums" in dem Juli/August-Heft 1923 der Monatsschrift „Der Jude", S. 489 ff.

17. Emanzipation

Israelit. Familienblatt, 7. März 1912, S. 1—3.

S. 224 „Die Konsequenz, welche sich . . ." bis S. 227 „. . . Überzeugung von dem Wahrheitsgehalt des Judentums" druckte M. Rade in der Christl. Welt 1912, Sp. 483 f., ab. Vergleiche die Anmerkung zu S. 139 dieses Bandes.

Eine andere, kürzere Äußerung Cohens zur Jahrhundertfeier der Judenemanzipation in Preußen findet sich in der: *Gedenknummer zur Jahrhundertfeier der Judenem. i. Pr. der Mitteilungen des Verbandes der jüd. Jugendvereine Deutschlands (Nr. 4, Jahrg. 2; 1. April 1911), S. 11.*

18. „Du sollst nicht einhergehen als ein Verleumder."

Ein Appell an die Juden Amerikas.

Aus der „New Yorker Staatszeitung" abgedruckt in: Israelit. Familienblatt vom 24. Juni 1915, S. 9—10.

Zur Entstehung dieser Kriegsschrift vergleiche man die „Einleitung" S. LVIII. Zum Inhalt ziehe man II 274 ff. heran.

S. 231 Über den deutschen „Militarismus" äußerte sich Cohen noch in einem Aufsatz der Frankfurter Zeitung (vom 9. Januar 1916, Erstes Morgenblatt): „Kantische Gedanken im deutschen Militarismus".

19. Deutschtum und Judentum

„Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus." Gießen, Töpelmann, 1915, 8⁰, 45 S. (Von deutscher Zukunft. 1. Stück.)

In 2. Auflage erschienen unter dem Titel: „Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus.“ Durchgesehen, ergänzt und mit einem kritischen Nachwort als Vorwort. Gießen, Töpelmann, 1916. 8⁰, 59 S. (Von deutscher Zukunft. 1. Stück.)

Unserem Abdruck ist die 2. Auflage zugrunde gelegt worden.

Über die Entstehung dieser Kriegsschrift hat Cohen selbst berichtet im kritischen Nachwort S. 292 f.

Die Schrift fand stärkste Beachtung sowohl auf deutscher wie auf jüdischer Seite. Deutscher und jungjüdischer Nationalismus traten ihr einig entgegen; vergleiche Max Hildebert Böhm in den Preuß. Jahrbüchern Dezember 1915 und Februar 1917, dazu Arnold Zweig in Heft 1/2 des „Juden“ 1917 (April/Mai), und wiederum M. H. Böhm in Heft 5/6 des „Juden“ 1917 (August/September). Mit diesen Kritikern hauptsächlich befaßt sich Cohens kritisches Nachwort. Hingewiesen sei noch aus der großen Schar der Besprechungen auf die scharf ablehnenden im Theolog. Literaturbericht 1915, S. 304/5, im „Reichsboten“ v. 26. 9. 1915; im Frankfurter Israelit. Familienblatt (zionist.) v. 22. Oktober 1915 und 26. November 1915, in der „Jüdischen Rundschau“ (zionist.) v. 5. und 19. November 1915, in „Das jüdische Echo“ (zionist.) v. 12. November 1915, in der (konservativen) Jüdischen Presse v. 21. September 1915 (G. Witkowsky; darüber Rade Christl. Welt 1915 Nr. 43: „So wie jetzt z. B. in der (orthodoxen) Jüd. Presse G. Witkowsky eben über Cohens ‚Deutschtum und Judentum‘ geschrieben hat, würde heute kein orthodoxer Protestant über Traub zu schreiben imstande sein.“ Vgl. dazu auch Nobel Christl. Welt 1916 Nr. 5); auf die zustimmenden von Johannes Nohl in der „Neuen Züricher Zeitung“ v. 20. Februar 1916, von Eduard König in den Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus vom 20. Oktober 1915 (und anderswo), von M. Rade in der Christlichen Welt 1915, 866; in der „Allgem. Ztg. des Judentums“ 1915, S. 571 (und 1916, S. 524), in „Liberales Judentum“ Januar/Februar-Heft 1916, in den K. C.-Blättern (8. Heft 1915, November/Dezember).

Nach dem Erscheinen der 2. Auflage Klatzkins Doppelaufsatz im 4. und 5/6. Heft des „Juden“ vom Jahre 1917 (später eingegangen in sein Buch „Hermann Cohen“ Berlin 1919); die Anzeige in „Im Deutschen Reich“ April 1917, S. 164 ff. (F. Goldmann).

S. 264 „Graf Baudissin“: vergleiche die eingehende Besprechung dieser Rede II 406 ff.

S. 275 ff. Dazu vergleiche man den Appell an die Juden Amerikas II 229 ff.

S. 292 Hermann Cohen „Über das Eigentümliche des deutschen Geistes“ (Philosoph. Vorträge veröffentl. von der Kant-Gesellschaft Nr. 8) Berlin 1914.

20. Deutschtum und Judentum

In: Vom inneren Frieden des deutschen Volkes. Hrg. von Friedrich Thimme. Leipzig, Hirzel, 1916, S. 541—562.

Auf eine Besprechung per silentium von Schmoller in dessen Jahrbuch (Bd. 40, Heft 4) weist Cohen II 387 hin. Dort bedauert er auch, daß sein Beitrag „leider nur unter der Rubrik der Nationalitäten steht, während die der Religion nur die beiden christlichen Konfessionen kennt“. Vgl. auch Evangelische Freiheit 1917, S. 131 f. (Baumgarten).

Eine Charakteristik dieser Bearbeitung des Themas im Unterschied von der ersten Behandlung (Nr. 19) gibt Julius Goldstein im Bericht der Großloge für Deutschland VIII U. O. B. B., August 1916 (Nr. 6).

S. 312 „Frage der Einwanderung polnisch-russischer Juden“: vergleiche dazu den Aufsatz „Grenzsperre“ II 378 ff.

21. Religion und Zionismus

„Zionismus und Religion. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens.“ In: K.-C.-Blätter, Mai/Juni 1916 (Heft 11), S. 643 bis 646. Auch als S.-A. mit dem umgestellten Titel: „Religion und Zionismus“, Verlag der K.-C.-Blätter, Crefeld 1916. 8°, 11 S.

S. 319: Im Februar 1914 war in deutschen Tageszeitungen eine Erklärung zahlreicher jüdischer Notabeln gegen die Zionisten erschienen, der auch Cohen seine Unterschrift nicht verweigert hatte. Daraufhin richtete Justizrat Dr. Emil Fränkel (München) in zionistischen Blättern (Jüdische Rundschau 13. Februar 1914) einen offenen Brief an Cohen, auf den Cohen im Israelit. Familienblatt vom 26. Februar 1914 antwortete. Diese Antwort mag hier ihre Stelle finden:

Sehr geehrter Herr Justizrat! Ihr „offener Brief“ an mich motiviert sich als eine Auszeichnung für mich. Ich verkenne darin nicht Ihre Gesinnung und Ihr Wohlwollen, aber ich muß sie ablehnen. Und mit diesem Punkte muß ich meine Erwiderung beginnen.

Mir ist es rührend und mahnend geblieben, wie die Sabbatliturgie feierliche Danksagung darbringt denen, die sich den öffentlichen Angelegenheiten unseres Gemeinwesens widmen. Da wird nur gefordert, daß sie es „mit Treue“ tun. Und die Treue, welche die Männer unserer modernen jüdischen Religiosität unserem Religionsleben erweisen, die sie mit erstaunlicher Aufopferung üben, sie ist ein Kultus von wahrhafter Frömmigkeit. Sie begreifen daher, daß es mich unangenehm berührt, wenn Sie diesen vielen verdienten Männern gegenüber mich mit Ihrer Anerkennung auszeichnen, während unser altes, tief durchdachtes Gebet sogar um die „Vergebung ihrer Vergehen“ bittet für diejenigen, welche für die Angelegenheiten der Gemeinde Sorge tragen.

Ich gestehe Ihnen, daß ich jene Erklärung vielleicht gar nicht unterschrieben hätte, wenn ich nicht die Pflicht in mir gefühlt hätte, mich in Reih und Glied zu stellen mit den Männern, welche in den Geschäften unserer Gemeinden mit treuer Hingebung arbeiten und dafür Tag um Tag von jener Partei angegriffen, verdächtigt und beschimpft werden. Wohin soll denn diese Art der öffentlichen Kritik führen? Wohin anders als zur Auflösung der freien Liebestätigkeit innerhalb unserer Gemeinde? Das wollte ich vorerst sagen.

Nun aber zur Sache! Das Buch, das ich schreiben müßte, wenn ich meine Ansicht über den Zionismus hinlänglich begründen wollte, kann ich heute nicht schreiben. Ihren offenen Brief aber möchte ich kurz beantworten, auch auf die Gefahr weiterer Mißverständnisse.

Sie werfen mir vor, daß durch die „Erklärung“ die Gemeinsamkeit mit unseren Glaubensgenossen zerrissen werde „auf den Gebieten, welche mit Politik nicht das Geringste zu tun haben“. Ich kann leider nicht zugeben, daß die zionistische Auffassung außer Zusammenhang stehe mit unseren „sozialen Fragen“, noch gar mit „jüdischen Kultusfragen“. An diesem zarten Punkte trennt mich nicht nur meine deutsche, sondern auch meine jüdische Auffassung von der nationalistischen Theorie des Zionismus.

Daher kann ich auch Ihre Anklage auf „Mesiruth (Verrat)“ ruhigen Gemütes zurückweisen. Nicht diese Erklärung der Notwehr ist eine „Denunziation“ der zionistischen Glaubensgenossen, sondern diese haben von Anfang an uns vor der deutschen und der europäischen Kulturwelt als Heuchler gebrandmarkt: daß wir Deutsche sein wollten, was wir aber nimmermehr sein könnten; was wir selbst innerlich gar nicht von uns glaubten; daß wir daher auch in Wissenschaft, Kunst und Literatur mit unserem Assimilantentum keinen natürlichen, wahrhaften Stil zustande zu bringen vermöchten und daher den modernen Geist in seinem Schrifttum nur verderbten. Der Verrat greift auch die Aufrichtigkeit unserer Religiosität an: denn der moderne Mensch stehe ja über und außerhalb der Religion. Nur nationale Politik sei die moderne Religion.

Sagen Sie nicht, so hätten nur einige dieser Herren geurteilt: in diesen Urteilen ist der Verrat ausgesprochen; aber das Urteil selbst ist die gerade Konsequenz jener jüdischen Entartung, für die der messianische Jude nur Verachtung und Abscheu haben kann.

Da bin ich bei der Hauptsache. Sie sagen: ich kennte die Jugend nicht, „die entweder vom traditionell-religiösen oder vom zionistischen Ideal begeistert ist“. Ich erkenne aber vielmehr diese Alternative nicht an und ich bedaure es tief, daß Sie, hochgeehrter Herr, sie mir entgegenhalten. Ich weiß nur ein Anliegen für unsere Jugend: das ist der religiös traditionelle Sinn, der Sinn, der Geist, der Eifer, der Enthusiasmus für unsere religiöse Tradition, wie sie in der Eigenart unseres Monotheismus begründet ist. Hier gibt es kein Entweder — Oder. Wenn Sie aber das zionistische Ideal dem religiösen entgegenstellen, so haben Sie selbst über das zionistische Ideal das Urteil der Vernichtung ausgesprochen. Und für dieses Urteil bringt jene Literatur leider erschreckende Beweise, die jeden ernst denkenden Juden mit Trauer erfüllen müssen.

Alle Parteien unter uns müssen sich vertragen und sich verstehen lernen. An diesen meinen Leitgedanken erinnern Sie mich mit Recht. Aber wo die Religion, die Eigenart unserer Religion nach der philosophischen Verwirrung unseres Zeitalters, wie von einem höheren Kulturbewußtsein aus, allenfalls mitgenommen, aber herabgesetzt, nicht in den Schwerpunkt unseres jüdischen Wesens, unseres gesamten Kulturlebens, unseres geschichtlichen Seins und Fortbestandes eingesetzt und festgelegt wird, da sei Gott vor, daß wir mit solchen verwirrten Söhnen unseres Stammes Frieden halten dürften. Wir wollen sie nicht aufgeben und nicht abstoßen. Aber es ist unsere heilige Pflicht für sie, wie für uns, sie auf die Gefahr

ihres inneren Abfalls zu verwarnen. Wir werden bleiben, was wir seit dem Beginn des modernen Judentums unter schweren Kämpfen, aber mit großen Erfolgen angestrebt haben: Erhalter des Judentums in unserem Glaubensstamme, zugleich aber auch Verkünder des Judentums, nach wie vor, unter den Völkern der Welt. Unser Glaube in seinem großen Inhalt kann keine Furcht vor jenem Nationalismus aufkommen lassen, der eine Episode bildet im Zeitalter des Antisemitismus. Unser Kampf gegen die Zionisten ist wahrlich nicht allein aufgedrungene Notwehr — kein Ernsthafter wird sie fürchten. Unsere Erklärung ist eine Mahnung an sie selbst und an diejenigen, die ihnen Sympathie schenken, ohne die Tragweite ihres Verrates und ohne den Abgrund ihres Verfalls zu ermessen.

Wenn ich zum Schluß von mir selbst reden darf: möchte mein Name unter jener Erklärung manchen Glaubensgenossen, der Vertrauen zu meinem Arbeitsanteil an unserem Heiligtum gefaßt hat, zu der Besinnung darüber anregen, ob denn auch wirklich an diesem so natürlichen Ausbruch eines jüdischen Gefühls der Grundquell dieses Gefühls ungetrübt und unversehrt geblieben ist. H. Cohen.

Fränkel erwiderte noch einmal Jüdische Rundschau 13. März 1914.

22. Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen

K.-C.-Blätter, Juli/August 1916 (Heft 12), S. 683—688. Auch als S.-A.: Frankfurt a. M., Verlag der K.-C.-Blätter, 1916. 8⁰, 16 S.

Gegen den Aufsatz über Religion und Zionismus (Nr. 21) war der geistige Führer der jüdisch-nationalen Jugend, Martin Buber, in die Schranken getreten mit einem offenen Briefe an Hermann Cohen, der die Überschrift trug „Begriffe und Wirklichkeit" (Der Jude, August 1916, Heft 5). Auf Cohens Antwort erwiderte Buber mit Bemerkungen unter der Überschrift „Der Staat und die Menschheit" im Septemberheft 1916 des „Juden".

Die beiden Buberschen Arbeiten sind unter dem gemeinsamen Obertitel „Völker, Staaten und Zion" in Bubers Sammlung „Die jüdische Bewegung" (Bd. 2, 26 ff.) eingegangen.

23. Der Religionswechsel in der neuen Ära des Antisemitismus

Allgemeine Zeitung des Judentums, 2. Oktober 1890, S. 489—490.

S. 345. Vgl. die Anmerkung zu Nr. 3 („Ein Bekenntnis in der Judenfrage").

24. Unsere Ehrenpflicht gegen Dreyfus

Allgemeine Zeitung des Judentums, 9. Juni 1899, S. 268—270.

Zur Geschichte der Dreyfus-Affäre vgl. man Philippson Neueste Geschichte des jüd. Volkes II 101 ff. und Dubnow Die neuste Geschichte des jüd. Volkes III 240 ff.

Dieser Aufsatz ist geschrieben, nachdem der höchste Kassationshof die ursprüngliche Untersuchung als ungesetzlich anerkannt und die Angelegenheit vor ein neues Kriegsgericht verwiesen hatte.

S. 347 „Zolas Größe": Im Januar 1898 hatte Emile Zola seinen berühmten „offenen Brief" an den Präsidenten der Republik unter der Überschrift „J'accuse" veröffentlicht. Cohen hatte ihm daraufhin telegraphiert: „Tapferkeit für Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit ist die Heilkraft der Weltgeschichte."

25. Der geschichtliche Sinn des Abschlusses der Dreyfusaffäre

Allgemeine Zeitung des Judentums, 27. Juli 1906, S. 352—355.

Am 12. Juli 1906 hatte das oberste Gericht Dreyfus endgültig für unschuldig erklärt.

26. Über die literarische Behandlung unserer Gegner

Allgemeine Zeitung des Judentums, 29. August 1902, S. 412—414.

27. Das Urteil des Herrn Professor Theodor Nöldeke über die Existenzberechtigung des Judentums

Allgemeine Zeitung des Judentums, 1. Februar 1907, S. 52—54. Abgedruckt auch: Straßburger Post, Sonntag, 10. Februar 1907, Unterhaltungsblatt.

Nöldeke hatte in den „Münchener Neuesten Nachrichten" das Buch von Jakob Fromer „Vom Ghetto zur modernen Kultur" (Charlottenburg 1906) besprochen. Die „Straßburger Post" (1907 Nr. 19 vom 6. Januar) hatte diesen Artikel abgedruckt. Cohens Erwiderung, zu der ihn die Redaktion der A. Z. d. J. aufforderte (vgl. II 374), erschien in der A. Z. d. J. und wurde auf sein Ersuchen auch in der „Straßburger Post" abgedruckt.

Über den „Fall Fromer" enthält der Aufsatz selbst alles Nötige (S. 372 f.).

28. Grenzsperre

Neue Jüdische Monatshefte, 25. Oktober 1916 (Heft 2), S. 50—52.

Man ziehe hierzu den Aufsatz „Der polnische Jude" und die Äußerungen in der Arbeit „Deutschtum und Judentum" für das Thimmesche Sammelbuch (II 312 f.), auf die Cohen selbst S. 378 verweist. Alle drei Arbeiten sind ungefähr zur gleichen Zeit entstanden. Vgl. auch II 155.

29. Betrachtungen über Schmollers Angriff

Erschien in 2 Teilen in den „Neuen Jüdischen Monatsheften" 1917: am 25. Januar, Heft 8, S. 222—230 und am 10. Februar, Heft 9, S. 246—260.

Den Anlaß zu dieser Abwehr zeigt der Aufsatz selbst (S. 382).

S. 381 „Als ich im Januar 1880 gegen Treitschke schrieb“: „Ein Bekenntnis in der Judenfrage“, siehe oben S. 73 ff.

S. 387 „mein Beitrag über ‚Deutschtum und Judentum‘“: oben S. 302 ff.

S. 393 „in dem Prozesse Arons“: Der Berliner Privatdozent Dr. Leo Arons, ein mathematischer Physiker, gegen den wegen seiner offen bekannten Zugehörigkeit zur Sozialdemokratischen Partei die Regierung in den 90er Jahren einzuschreiten suchte.

30. Der Prophetismus und die Soziologie

Neue Jüdische Monatshefte 1917, 25. August (Heft 22), S. 652—655.

Die Schrift Kellermanns („Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung“ Berlin 1917), die Cohen in diesem Aufsatze anzeigt, hat eine interessante Vorgeschichte. Über diese hat Cohen in einer zweiten Anzeige (Allgemeine Zeitung des Judentums, 10. August 1917, S. 373—374), die wegen ihres sonst im wesentlichen gleichen Inhalts hier nicht zum Abdruck gekommen ist, selbst mit folgenden Worten Bericht erstattet:

„Prof. E. Troeltsch . . . hatte in der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft über den Prophetismus einen Vortrag gehalten, bei dessen Diskussion dort Dr. Kellermann ihm opponierte. Als nun dieser Vortrag in der philosophischen Zeitschrift ‚Logos‘ erschien, lag es nahe, daß die apologetische Kommission des Verbandes der deutschen Juden, der die Anregung gegeben hatte, zu dieser Abhandlung Stellung zu nehmen, den damaligen Opponenten mit der Gegenschrift betraute. Ich selbst erbot mich zur Vermittlung beim ‚Logos‘, und als ich den Aufsatz einsandte, wurde mir unter schmeichelhaften Ausdrücken die Aufnahme bestätigt, nichtsdestoweniger aber nach etwa 8 Wochen unter Entschuldigungsfloskeln der Aufsatz zurückgeschickt.“

31. Zwei Rektoratsreden an der Berliner Universität

Israelit. Familienblatt, 28. August 1913, S. 1.

Erwähnung auch in „Deutschtum und Judentum“ (II 264).

32. Die Eigenart der alttestamentlichen Religion

Allgemeine Zeitung des Judentums, 1. Oktober 1913, S. 472—474.

33. Ein Gruß der Pietät an das Breslauer Seminar

„Ost und West“ 1904, S. 747—756.

S. 418 Über Frankel noch I 12; II 450; III 204, 206 ff. (Frankel-Grätz). „Der Streit über die Tradition, der damals von Hirsch gegen Frankel entzündet wurde“ (vgl. Jewish Encyclopedia V 482 ff.) war für Cohen von entscheidendem Einfluß, vgl. S. 423. Über den Brief, den Cohen an Hirsch über Frankel richtete, ver-

gleiche man „Einleitung“ S. XXI und die Anmerkung dazu. — Auf Cohens Charakteristik Frankels geht von orthodoxer Seite kritisch, die Partei Hirschs nehmend, ein R. Breuer (Literar. Warte, Beilage z. „Israelit“ vom 7. Februar 1907).

S. 419 Grätz und Cohen: vgl. die Anmerkung zu II 86.

S. 422 Abraham Geiger: über ihn vgl. I 12, 43; II 145, 267, 422, 450.

34. Salomon Neumann

Rede, gehalten bei der Gedächtnisfeier der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums am 25. Oktober 1908.

Allgemeine Zeitung des Judentums, 30. Oktober 1908, S. 519—524. Auch S.-A.: Berlin, Mosse. 8⁰, 15 S.

Dem bedeutenden Manne, mit dem er durch 40 Jahre „in wachsender Freundschaft verbunden gewesen ist“ (S. 425), hatte Cohen schon 1892 einen Festgruß zum 50jährigen Doktorjubiläum (Allgem. Ztg. des Judent., 16. Sept. 1892, S. 447—448) und 1899 einen Glückwunsch zum 80. Geburtstag gewidmet (Allgem. Ztg. des Judent., 20. Okt. 1899, S. 496—497).

35. Über die Bedeutung einer philosophischen Jugendschrift Ludwig Philippsons

In: L. Philippson, Gesammelte Abhandlungen. Leipzig (Fock) 1911. Bd. 2 Anhang, S. 461—486.

Über die Entstehung dieser Arbeit berichtet Cohen selber S. 440 f.

Die umfangreiche Analyse und Würdigung der Philippsonschen Schrift ist vom Abdruck hier ausgeschlossen worden, da sie ohne Zusammenhang mit jüdischen Fragen ist.

36. Zur Jahrhundertfeier unseres Grätz

Neue Jüdische Monatshefte, 10./25. November 1917, S. 51—57.

Man vergleiche die Anmerkungen zu II 86 und zu II 419.

S. 449 „Treitschke“: siehe zu „Ein Bekenntnis in der Judenfrage“.

37. Virchow und die Juden

Die Zukunft. Demokratische Zeitung. Hrg. von Guido Weiß, 14. August 1868.

Mit diesem Aufsatz ging es Cohen, wie 12 Jahre später mit dem „Bekenntnis in der Judenfrage“: er wurde vielfach mißverstanden. Seine Absicht war, wie aus ungedruckten Briefen dieser Zeit hervorgeht, einesteils auf Virchow selbst zu wirken, der nicht glauben dürfe, daß er ein Roscho sei, anderseits den Reschoim den Spaß zu verderben, daß auch Virchow ein Roscho sei.

Einen Satz, in dem gesagt war, daß der Christ die Verhältnisse bedauern müsse, die den Juden zu einem falschen Bekenntnis, ökonomisch

ausgedrückt: zwingen, hatte Weiß (wie noch einiges andere) gestrichen.

Cohen hatte noch einen zweiten Aufsatz über dieselbe Frage geschrieben, der von Weiß aber nicht mehr veröffentlicht wurde.

38. Julius Wellhausen. Ein Abschiedsgruß

Neue Jüd. Monatshefte 1918, 25. Januar (Heft 8), S. 178—181.

S. 465 „Neuere Verirrungen . . .": Troeltschs Auffassung des Prophetismus, vgl. oben Nr. 30 „Der Prophetismus und die Soziologie" sowie Einleitung S. LV.

S. 466 „Vortrag auf dem Weltkongreß": I 18ff.







